جدید

درسِ ترمذی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر جامعہ دار العلوم کراچی

جلد اوّل

حصہ عبادات

ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

اُستاد حدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مراجعت ثانیہ

ابوبکر احسان کاکاخیل صاحب

متخصص جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی

حق پاسبان
pasbanehaq

جدید

درسِ ترمذی

جلد اوّل

حصہ عبادات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر جامعہ دار العلوم کراچی

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

استاد حدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مراجعتِ ثانیہ

ابوبکر احسان کاکاخیل صاحب

متخصص جامعہ دار العلوم کراچی

ناشر

مکتبۂ دار العلوم کراچی

جملہ حقوق بحق مکتبۂ دارالعلوم کراچی محفوظ ہیں

باہتمام : مولوی جنید اشفاق

معاون : شرافت علی

طبع : جمادی الاولیٰ ۱۴۴۵ھ مطابق دسمبر ۲۰۲۳ء

مکتبۂ دارالعلوم کراچی
(احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی)

فون نمبر : 021-35042280
استقبالیہ : 021-35049774-6

ای میل :
mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- ادارہ اسلامیات اردو بازار کراچی
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- مکتبہ عائشہ اردو بازار لاہور
- مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- بیت المعارف بنوری ٹاؤن کراچی
- ادارۃ المحمود مانسہرہ
- مکتبہ اصلاح وتبلیغ، حیدرآباد
- مکتبہ سید احمد شہید لاہور
- مکتبہ عثمانیہ راولپنڈی
- مکتبہ جامعہ فریدیہ اسلام آباد
- دارالاخلاص پشاور
- مکتبہ بیت العلم پشاور
- مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ امدادیہ ملتان
- مکتبہ امدادالعلوم ملتان

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
ابتداء بالتسمیہ کی وجہ:	۵۸
الكلام على حديث التسمية والتحميد:	۵۸
مذکورہ حدیث پر کلام:	۵۹
روایتی حیثیت پر کلام:	۵۹
متن میں اضطراب:	۵۹
سند میں اضطراب:	۶۰
معنوی حیثیت پر کلام:	۶۱
اسنادی حیثیت میں اختلاف:	۶۱
حدیث کی تضعیف کرنے والوں کی دلیل:	۶۱
حدیث کی تصحیح کرنے والوں کی طرف سے رد:	۶۱
اضطرابِ سند کا جواب:	۶۲
اضطرابِ متن کا جواب:	۶۲
درست جواب یہ ہے:	۶۳
حدیثِ مذکور کا حکم:	۶۳
جامع ترمذی میں "فأقر به الشيخ الأمين" کا اضافہ:	۶۵
مذکورہ اضافہ کی توجیہات:	۶۵
مذکورہ اضافہ کی ضرورت:	۶۹

مختلف اصطلاحات حدیث کی وضاحت: ۶۹
علامہ زاہد الکوثری رحمہ اللہ کی رائے: ۷۰

أبْوَابُ الطَّهَارَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۷۱

ترجمۃ الباب میں "عن رسول اللہ" ذکر کرنے کا مقصد: ۷۲
بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ ۷۳
"تراجم الأبواب" میں امام ترمذی رحمہ اللہ کا اسلوب: ۷۳
اسانید میں "حدثنا"، "أخبرنا" اور "عنعنہ" اختیار کرنے کی وجہ: ۷۴
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی توجیہ: ۷۴
لفظ "ابن" کا ہمزہ لکھنے کے قواعد: ۷۵
"ثنا"، "أنا" اور "نبأ" کی وضاحت: ۷۶
سند کے درمیان میں حرف "ح" کی وضاحت: ۷۶
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے: ۷۷
تحویل کی قسمیں: ۷۸
قبولیت کی قسمیں: ۷۹
(۱) قبولِ اصابت: ۷۹
(۲) قبولِ اجابت: ۷۹
لفظِ قبول کے معنی میں علماء کی آراء: ۸۰
حدیثِ مذکور میں لفظِ "قبول" کا مصداق: ۸۱
امام ترمذیؒ کا رجحان: ۸۱
طہارت کے بغیر نماز کی ادائیگی میں جمہور کا موقف: ۸۲
امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت: ۸۲

صفحہ	مضمون

(۱) فاقد الطهورين: ۸۴
مذکورہ مسئلہ سے متعلق فقہاء کے اقوال: ۸۴
(۲) مسئلة البناء: ۸۶
"مسئلة البناء" سے متعلق فقہاء کے اقوال: ۸۶
لفظِ "غلول" کی وضاحت: ۹۱
ناجائز آمدنی سے متعلق امام صاحبؒ کا موقف: ۹۲
علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی رائے: ۹۳
بابُ ماجاء في فَضْلِ الطُّهورِ ۹۵
ابو ہریرہؓ کے اصل نام کے بارے میں مختلف اقوال: ۹۶
محققین کا رجحان: ۹۷
ابو ہریرہؓ کنیت کی وجہ: ۹۷
لفظِ ابو ہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟ ۹۸
لفظِ "أو" کا مصداق: ۹۹
"خطایا" کے لیے لفظِ "خروج" کے استعمال پر اشکال وجواب: ۱۰۰
علامہ ابن عربی رحمہ اللہ کی رائے: ۱۰۰
علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی رائے: ۱۰۰
حضرت شاہ صاحب کی رائے: ۱۰۱
حدیثِ باب میں "خطایا" کا مصداق: ۱۰۲
اشکال: ۱۰۲
حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ۱۰۲
حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا جواب: ۱۰۳
امام ترمذیؒ کی اصطلاح "هذا حديث حسن صحيح" پر اشکال: ۱۰۴

مضمون	صفحہ

جوابات: ۱۰۵

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا پسندیدہ جواب: ۱۰۷

میری رائے: ۱۰۷

"صنابحي" نام کے تین حضرات: ۱۰۹

حدیثِ باب میں صنابحی کے مصداق میں مختلف آراء: ۱۱۰

بابُ ما جاء أنَّ مِفتَاحَ الصَّلاة الطُّهورُ ۱۱۳

سفیان نام کے دو بزرگ: ۱۱۳

حدیثِ باب میں "سفیان" کا مصداق: ۱۱۴

لفظِ "صدوق" کی وضاحت: ۱۱۵

"مقارب الحدیث" الفاظِ تعدیل میں سے ہے: ۱۱۶

بابُ مایَقُولُ إذَا دَخَلَ الخَلاء ۱۱۷

لفظِ "خلاء" کی وضاحت: ۱۱۸

لفظِ "الخبث" کی لغوی تحقیق: ۱۱۹

علامہ خطابی وغیرہ کی رائے: ۱۱۹

میری رائے: ۱۲۰

مذکورہ دعا پڑھنے میں حکمت: ۱۲۰

مذکورہ دعا پڑھنے کا وقت: ۱۲۱

بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد دعا پڑھنے کا حکم: ۱۲۱

لفظِ "اضطراب" کی اصطلاحی وضاحت: ۱۲۴

روایات سے اضطراب ختم کرنے کا طریقہ: ۱۲۵

حدیثِ باب میں اضطراب: ۱۲۶

حدیثِ باب کی سند میں تین طرح کے اضطرابات: ۱۲۶

مضمون | صفحہ

امام بخاری رحمہ اللہ کا مبہم جواب: ۱۲۷
امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی پہلی توجیہ: ۱۲۷
امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی دوسری توجیہ: ۱۲۸
امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی تیسری توجیہ: ۱۲۸
میری رائے: ۱۲۹
تیسری توجیہ میں قابلِ غور بات: ۱۳۰
بابُ ما يَقُولُ إذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ ۱۳۱
جامع ترمذی کے بعض نسخوں میں کتابت کی غلطی: ۱۳۱
"غفرانك" کی نحوی تحقیق: ۱۳۳
"خروج من الخلاء" کے وقت مغفرت مانگنے کی مختلف توجیہات: ۱۳۴
عصمتِ انبیاء کے باوجود استغفار کی ضرورت: ۱۳۵
احوالِ متواردہ کے اذکار کی حکمت: ۱۳۶
امام ترمذیؒ کی اصطلاح "هذا حديث حسن غريب" پر اشکال: ۱۳۷
امام ترمذی رحمہ اللہ کے دفاع میں محدثین کے مختلف جوابات: ۱۳۸
پہلا جواب: ۱۳۸
دوسرا جواب: ۱۳۸
تیسرا جواب: ۱۳۹
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا بہترین جواب: ۱۳۹
حدیث کے غریب ہونے کی پہلی صورت: ۱۴۰
دوسری صورت: ۱۴۰
تیسری صورت: ۱۴۰
خلاصہ: ۱۴۰

مضمون	صفحہ

مذکورہ عبارت پر ایک اشکال: ۱۴۱
پہلا جواب: ۱۴۲
بہتر جواب: ۱۴۳
بابٌ فِي النَّهيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْبَوْلٍ ۱۴۴
شرقوا أو غربوا کا محمل: ۱۴۶
"عنها" کے مرجع میں مختلف توجیہات: ۱۴۶
استقبال واستدبارِ قبلہ سے متعلق فقہاء کے مذاہب: ۱۴۷
(۱) احنافؒ کا مسلک: ۱۴۷
(۲) داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک: ۱۴۸
(۳) امام مالک وشافعی رحمہا اللہ کا مسلک: ۱۴۹
۴) امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہا اللہ کا مسلک: ۱۴۹
۵) امام ابویوسف رحمہ اللہ کا مسلک: ۱۴۹
۶) محمد بن سیرین اور ابراہیم نخعی رحمہا اللہ کا مسلک: ۱۵۰
۷) حافظ ابوعوانہ رحمہ اللہ کا مسلک: ۱۵۰
۸) احناف کی ایک اور روایت: ۱۵۰
مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا بنیادی سبب: ۱۵۱
حنفیہ کی دلیل: ۱۵۳
حنفیہ کی دلیل کے وجوہِ ترجیح: ۱۵۳
روایتِ ابن عمرؓ کا جواب: ۱۵۵
پہلا احتمال: ۱۵۶
دوسرا احتمال: ۱۵۶
تیسرا احتمال: ۱۵۷

مضمون	صفحہ

بہترین توجیہ: ۱۵۹
حدیثِ جابرؓ کا جواب: ۱۶۰
حدیثِ عائشہؓ کا جواب: ۱۶۳
حدیثِ معقل کا پہلا جواب: ۱۶۷
دوسرا جواب: ۱۶۷
بابُ مَاجَاء مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذٰلِك ۱۶۹
ابن لہیعہ کے مختصر حالات: ۱۶۹
ابن لہیعہ کی تضعیف کے مختلف اسباب: ۱۷۰
خلاصۂ کلام: ۱۷۲
بابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا ۱۷۴
"بول قائمًا" کا ثبوت اور اس سے متعلق فقہاء کے اقوال: ۱۷۵
امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ کا مسلک: ۱۷۶
امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مسلک: ۱۷۶
دورِ حاضر میں "بول قائمًا" کی شناعت: ۱۷۶
"بول قائمًا" سے متعلق واردشدہ روایات کی حیثیت: ۱۷۷
عبدالکریم بن ابی المخارق کے بارے میں محدثین کی آراء: ۱۷۸
بابُ مَاجَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذٰلِك ۱۸۰
"سباطة قوم" مملوک تھی یا رفاہِ عام؟: ۱۸۱
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر بول فرمانے کی توجیہات: ۱۸۱
پہلی توجیہ: ۱۸۲
دوسری توجیہ: ۱۸۲
دو بہتر توجیہات: ۱۸۲

مضمون	صفحہ
حدیثِ باب سے متعلق امام قدوریؒ پر اشکال اور اس کا جواب:	۱۸۳
بابٌ فِي الاسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ	۱۸۵
لفظِ "مولی" کا مصداق:	۱۸۷
لفظِ "حمیل" کا مطلب:	۱۸۷
"حمیل" کی وراثت میں فقہاء کے اقوال:	۱۸۸
احناف کا مسلک:	۱۸۸
شافعیہ کا مسلک	۱۸۸
شافعیہ کی دلیل:	۱۸۹
حنفیہ کا جواب:	۱۸۹
حنفیہ کا استدلال:	۱۸۹
"مسروق" لقب کی وجہ تسمیہ:	۱۹۰
بَابُ كَرَاهِيَةِ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ	۱۹۱
"استنجاء بالیمین" سے بچنے کے لیے بعض مضحکہ خیز توجیہات:	۱۹۲
"استنجاء بالیمین" سے بچنے کا آسان طریقہ:	۱۹۳
بابُ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ	۱۹۴
لفظِ "الخراءة" کی لغوی تحقیق:	۱۹۴
لفظِ "أجل" کی لغوی تحقیق:	۱۹۴
استنجاء کے لیے پتھروں کی تعداد:	۱۹۵
شافعیہ وحنابلہ کا مسلک:	۱۹۵
حنفیہ ومالکیہ کا مسلک:	۱۹۶
قائلین تثلیث کی دلیل:	۱۹۶
مذکورہ دلیل کا جواب:	۱۹۶

مضمون | صفحہ

حنفیہ و مالکیہ کے دلائل: ۱۹۶
پہلی دلیل: ۱۹۶
امام بیہقی وغیرہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات: ۱۹۷
حنفیہ کی دوسری دلیل: ۱۹۹
حنفیہ کی تیسری دلیل: ۱۹۹
چوتھی دلیل: ۲۰۰
آخری دلیل پر شافعیہ کا اعتراض: ۲۰۰
احناف کی طرف سے جواب: ۲۰۰
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی پہلی تردید اور اس کا جواب: ۲۰۱
دوسری تردید اور اس کا جواب: ۲۰۱
دوسری تردید کا بہترین جواب: ۲۰۲
علامہ عینی رحمہ اللہ کی طرف سے ایک جواب: ۲۰۳
حنفیہ کی آخری دلیل پر ایک اور مسلّم اعتراض: ۲۰۳
احناف کی طرف سے جواب: ۲۰۴
بَابٌ فِي الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ ۲۰۶
حدیثِ باب کی سند میں دو طرح کے اضطرابات: ۲۰۷
مذکورہ اضطراب کو رفع کرنے کے لیے امام ترمذی رحمہ اللہ کی جستجو: ۲۰۸
امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان: ۲۰۸
امام ترمذی رحمہ اللہ کا رجحان: ۲۰۸
محدثین کی طرف سے امام بخاری رحمہ اللہ کی تائید: ۲۰۹
پہلی وجہ ترجیح: ۲۰۹
دوسری وجہ ترجیح: ۲۱۰

مضمون	صفحہ

تیسری وجہ ترجیح: ۲۱۱

چوتھی وجہ ترجیح: ۲۱۲

شوافع کی طرف سے حدیثِ باب پر اعتراض: ۲۱۳

حنفیہ کی طرف سے مختلف جوابات: ۲۱۳

بابُ كَرَاهِيَةِ مَايُسْتَنْجٰى بِهٖ ۲۱۵

روث کے "زاد الجن" ہونے کا مطلب: ۲۱۶

عظام کا "زاد الجن" ہونے کا مطلب: ۲۱۶

حدیثِ باب میں کراہیتِ استنجاء کی علت: ۲۱۸

"لیلۃ الجن" کی تعداد: ۲۱۸

بابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ ۲۲۰

حدیثِ باب سے استنجاء بالماء کا ثبوت: ۲۲۱

استنجاء بالماء والحجر کی افضلیت: ۲۲۲

احناف کے نزدیک استنجاء بالماء کا حکم: ۲۲۳

بابُ ما جاءَ أنَّ النبي ﷺ كان إذا أراد الحاجةَ أبعدَ في المذْهَب ۲۲۵

مدینہ منورہ کے مشہور فقہائے سبعہ: ۲۲۶

بابُ ما جَاء فِي كَرَاهِيَةِ البَوْلِ فِي المُغْتَسَلِ ۲۲۷

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا نقصان: ۲۲۸

وسوسہ کی حقیقت: ۲۲۸

اشیاء کے خواص کے بارے میں اشاعرہ وغیرہ کے اقوال: ۲۲۹

بَابُ مَاجَاء فِي السِّوَاك ۲۳۱

لفظِ سواك کی لغوی ونحوی تحقیق: ۲۳۲

مسواک کے فوائد: ۲۳۲

مسواک کی شرعی حیثیت: ۲۳۳
وقتِ سواک میں شافعیہ وحنفیہ کا اختلاف: ۲۳۴
امام شافعی کی دلیل: ۲۳۴
حنفیہ کے دلائل اور شافعیہ کی تردید: ۲۳۴
دلیلِ اول: ۲۳۶
دلیلِ دوم: ۲۳۷
دلیلِ سوم: ۲۳۷
دلیلِ چہارم: ۲۳۷
یہ اختلاف نزاع لفظی ہے: ۲۳۸
مسواک کا مسنون طریقہ: ۲۳۸
مسواک کس درخت کی ہونی چاہیے؟ ۲۴۰
مسواک کی جگہ برش استعمال کرنے کا حکم: ۲۴۱
روایتِ زید کی ترجیح اور اس کی وجوہات: ۲۴۳
بابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَه فِي الإِنَاءِ ۲۴۵
"من اللیل" کی قید کے بارے میں فقہاء کی آراء: ۲۴۶
امام احمدؒ کی رائے: ۲۴۷
بعد النوم ہاتھ دھونے کے حکم میں فقہاء کے اقوال: ۲۴۸
حنابلہ اور ظاہریہ کا مسلک: ۲۴۸
شوافع، مالکیہ اور احناف رحمہم اللہ کا مسلک: ۲۴۸
جمہور کے مسلک کی علت: ۲۴۹
حنابلہ کے مسلک کی بنیاد: ۲۴۹
ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈالنے کا حکم: ۲۴۹

صفحہ	مضمون

احادیث میں غسل یدین کے حکم کا پسِ منظر: ۲۵۰

حدیثِ باب کا تعلق سنن وضوء سے ہے یا احکام میاہ سے؟ ۲۵۱

بابٌ فِي التَّسمِيةِ عِندَ الوُضُوء ۲۵۳

وضو میں تسمیہ کا حکم: ۲۵۵

جمہور کا مسلک: ۲۵۵

علامہ ابن ہمامؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا موقف: ۲۵۶

حدیثِ باب میں جمہور کی تاویل: ۲۵۷

حدیثِ باب کی تاویل کی وجوہات: ۲۵۷

وجہ اول: ۲۵۷

وجہ ثانی: ۲۵۸

وجہ ثالث: ۲۵۹

وجہ رابع: ۲۶۰

وجہ خامس: ۲۶۱

وجہ سادس: ۲۶۲

وجہ سابع: ۲۶۲

آخری وجہ استدلال پر اعتراض اور اس کا جواب: ۲۶۳

آخری وجہ استدلال کے بارے میں منصفانہ قول: ۲۶۳

بابُ مَا جَاء فِي المضمَضةِ وَالاستِنشَاقِ ۲۶۴

ترجمۃ الباب اور حدیثِ باب میں رفع تعارض: ۲۶۶

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت میں مختلف مذاہب: ۲۶۶

امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک اور دلیل: ۲۶۶

امام مالک وشافعیؒ کا مسلک اور دلیل: ۲۶۷

مضمون	صفحہ

احناف کا مسلک اور دلائل: ۲۶۸
وضو میں سنیت کی دلیل: ۲۶۸
غسل میں وجوب کی پہلی دلیل: ۲۶۸
دوسری دلیل: ۲۶۹
تیسری دلیل: ۲۷۰
چوتھی دلیل: ۲۷۲
پانچویں دلیل: ۲۷۲
پانچویں دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب: ۲۷۲
امام ترمذی اور مذہب حنفی: ۲۷۳
بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِستِنشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ ۲۷۴
مضمضہ اور استنشاق کے مختلف طریقے: ۲۷۵
مذکورہ صورتوں میں سے بہتر صورت: ۲۷۵
حنفیہ کا رجحان اور مالکیہ وشافعیہ کی ایک روایت: ۲۷۵
شافعیہ و مالکیہ کا رجحان اور مستدل: ۲۷۶
احناف کے دلائل: ۲۷۶
دلیلِ اول: ۲۷۶
دلیلِ دوم: ۲۷۷
دوسری دلیل پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات: ۲۷۸
دلیلِ سوم: ۲۸۰
بابٌ فِي تَخْلِيْلِ اللِّحْيَةِ ۲۸۱
حدیث باب سے متعلق دو مسائل: ۲۸۱
پہلا مسئلہ: غسل لحیہ: ۲۸۱

دوسرا مسئلہ: تخلیل لحیہ: ۲۸۳
امام اسحاقؒ کا مسلک: ۲۸۳
جمہور کا مسلک: ۲۸۳
امام اسحاقؒ کی دلیل اور اس کا جواب: ۲۸۴
جمہور کے دلائل: ۲۸۴
حدیثِ باب کی سند میں امام ترمذی اور دیگر محدثین کا اختلاف: ۲۸۵
بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّه يُبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ إِلَى مُؤَخَّرِهِ ۲۸۶
"إقبال و إدبار" کا لغوی معنی اور رفع تعارض: ۲۸۶
مسح رأس کی کیفیت میں جمہور اور بعض فقہاء کا اختلاف: ۲۸۷
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّه يُبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ ۲۹۰
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً ۲۹۱
حدیثِ باب سے جمہور کا مسحِ رأس کی کیفیت پر استدلال: ۲۹۱
مسحِ رأس میں جمہور اور امام شافعی کا مشہور اختلاف: ۲۹۱
جمہور کی دلیل: ۲۹۲
امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: ۲۹۲
جمہور کی طرف سے جواب: ۲۹۳
تثلیثِ مسح سے متعلق بعض حنفیہ کی رائے: ۲۹۳
حدیثِ ربیع میں "مسح برأسه مرتين" کا مطلب: ۲۹۴
ایک بار مسح کرنے کی تائید قیاس سے: ۲۹۴
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّه يَأْخُذُ لِرَأْسِه مَاءً جَدِيْدًا ۲۹۶
مسح رأس کے لیے مائے جدید لینے میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف: ۲۹۶
حدیثِ باب سے جمہور اور حنفیہ دونوں کا استدلال: ۲۹۷

مضمون	صفحہ
اختلاف کی بنیادی وجہ:	۲۹۸
"بماء غبر فضل يديه" کی نحوی تحقیق:	۲۹۸
بابُ مَسحِ الأذنينِ ظَاهِرهمَا وَبَاطِنهمَا	۲۹۹
اُذنین کے غسل یا مسح میں جمہور اور بعض فقہاء کا اختلاف:	۲۹۹
امام ترمذیؒ کی طرف سے جمہور کی تائید:	۳۰۰
مسح اذنین کا معروف طریقہ:	۳۰۰
بابُ مَا جَاءَ أنَّ الأذُنينِ مِن الرَّأسِ	۳۰۱
مسح اذنین کے لیے مائے جدید لینے میں فقہاء کا اختلاف:	۳۰۱
شافعیہ کا مسلک اور دلیل:	۳۰۱
مالکیہ وحنابلہ کا مسلک:	۳۰۲
احناف کا مسلک:	۳۰۲
حنفیہ کا حدیثِ باب سے استدلال:	۳۰۲
دلیلِ احناف پر اعتراضات اور ان کے جوابات:	۳۰۳
شافعیہ کی دلیل کا جواب:	۳۰۶
باب فِي تَخليلِ الأصَابع	۳۰۸
تخلیل اصابع میں فقہاء کے اقوال:	۳۰۸
حدیثِ باب سے احناف کا طریقۂ تخلیل پر استدلال:	۳۱۰
بَابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْأعْقَابِ مِنَ النَّارِ	۳۱۱
لفظ "ویل" اور "ویح" میں فرق:	۳۱۱
حدیثِ باب سے غسلِ رجلین کا ثبوت:	۳۱۲
غسل رجلین میں جمہور اہل سنت اور روافض کا اختلاف:	۳۱۲
اہل سنت کا مسلک:	۳۱۲

صفحہ	مضمون

روافض کا مسلک: ۳۱۳
اہل سنت کا متفقہ موقف: ۳۱۴
روافض کی دلیل: ۳۱۴
اہل سنت کی طرف سے جوابات: ۳۱۵
حضرت شاہ صاحبؒ کا تحقیقی جواب: ۳۱۵
لفظِ أرجل کی ماقبل کے ساتھ ترکیبی شکل: ۳۱۷
قراءتِ نصب میں دو احتمالات: ۳۱۷
پہلا احتمال: تضمین اور اس کا مطلب: ۳۱۷
دوسرا احتمال: واو بمعنی مع: ۳۱۹
قراءت جر میں مختلف توجیہات: ۳۱۹
کمزور توجیہ: ۳۱۹
تسلی بخش توجیہات: ۳۲۱
قرآن کریم میں صراحتاً غسل رجلین ذکر نہ کرنے کی حکمتیں: ۳۲۲
روافض کا بعض احادیث سے استدلال: ۳۲۴
پہلا مستدل اور اس کا جواب: ۳۲۴
دوسرا مستدل اور اس کا جواب: ۳۲۵
تیسرا مستدل اور اس کا جواب: ۳۲۵
بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً ۳۲۷
غسل اعضائے وضو سے متعلق پانچ ابواب قائم کرنے کا مقصد: ۳۲۷
حدیث الباب کے دو طرق کے بارے میں امام ترمذیؒ کا رجحان: ۳۲۷
بَابُ فِي وُضوء النَّبِي ﷺ كَيفَ كَانَ ۳۲۹
حدیثِ باب کی جامعیت اور حدیث جامع کی اصطلاح: ۳۲۹

مضمون	صفحہ
فضلِ وضواور مائے زمزم کھڑے ہو کر پینے کا حکم:	۳۲۹
بَابٌ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الوُضُوْءِ	۳۳۱
انتضاح میں مختلف تاویلات:	۳۳۱
وضو کے بعد زیرِ جامہ پر چھینٹے مارنے میں حکمت:	۳۳۲
بَابٌ فِي إِسْبَاغِ الوُضُوْءِ	۳۳۳
"إسباغ الوضوء" کا مطلب:	۳۳۳
"رباط" کے معنی اور انتظارِ صلاۃ کو "رباط" کہنے کی وجہ:	۳۳۴
بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ	۳۳۵
وضو کے بعد تولیہ کے استعمال میں بعض تابعین کا مسلک اور مستدل:	۳۳۵
جمہور کا مسلک اور مستدل:	۳۳۵
قائلینِ کراہیت کی دلیل کا جواب:	۳۳۶
قائلین کراہت کی دوسری دلیل اور اس کا جواب:	۳۳۷
بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الوُضُوْءِ	۳۳۸
وضو کے بعد مسنون اذکار:	۳۳۹
دورانِ وضو ہر عضو کے لیے الگ دعا پڑھنے کا حکم:	۳۴۰
بابُ الوُضُوءِ بِالمُدِّ	۳۴۱
"سفينة" لقب سے وجہِ شہرت:	۳۴۱
وضو اور غسل کے لیے پانی کی مقدار:	۳۴۱
"مُد" کی مقدار میں ائمۂ ثلاثہ کا موقف:	۳۴۲
احناف کا موقف:	۳۴۲
ائمۂ ثلاثہ کی دلیل:	۳۴۳
احناف کے دلائل:	۳۴۳

مضمون	صفحہ

پہلی دلیل: ۳۴۳
دوسری دلیل: ۳۴۴
مد کی مقدار میں امام ابو یوسفؒ کے رجوع کی حقیقت: ۳۴۴
بابُ الوُضوءِ لِكُلِّ صَلَاة ۳۴۶
"وضو لکل صلاۃ" کا حکم: ۳۴۶
ایک ہی وضو سے کئی نمازیں پڑھنا: ۳۴۷
اسنادِ مغربی و مشرقی کا مطلب: ۳۴۷
بابٌ فِي وُضُوءِ الرَّجُلِ وَالمَرْأَةِ مِنْ إِناء وَاحِد ۳۴۹
"فضل طهور المرأة" سے متعلق مختلف صورتیں: ۳۴۹
"فضل طهور المرأة" میں جمہور اور امام احمدؒ کا اختلاف: ۳۵۰
جمہور کی دلیل: ۳۵۰
حدیثِ باب کا جواب: ۳۵۱
حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب: ۳۵۱
علامہ خطابیؒ کا جواب اور اس کا ضعف: ۳۵۱
بابُ مَاجَاء أنّ المَاء لايُنَجِّسه شَيْءٌ ۳۵۳
"أحكام المياه" سے متعلق فقہاء کے مختلف مذاہب: ۳۵۳
حضرت عائشہؓ وغیرہ کی طرف منسوب مسلک: ۳۵۳
مالکیہ کا مذہب: ۳۵۴
شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب: ۳۵۴
حنفیہ کا مذہب: ۳۵۵
حنفیہ کا "دہ در دہ" کو معیار بنانے کا پسِ منظر: ۳۵۶
حدیث بیر بضاعة ۳۵۷

مضمون	صفحہ

امام مالکؒ کا مستدل: ۳۵۷
حدیث "بیر بضاعة" کا جواب دینے سے پہلے دو تمہیدی باتیں: ۳۵۸
پہلی بات: ۳۵۸
دوسری بات: ۳۵۹
حدیث "بیر بضاعة" کے بارے میں حنفیہ کی توجیہات: ۳۶۰
پہلی توجیہ: ۳۶۰
توجیہ مذکور کا حاصل اور راجحیت: ۳۶۱
دوسری توجیہ: ۳۶۱
تیسری توجیہ: ۳۶۲
تیسری توجیہ پر اعتراض و جواب: ۳۶۲
دوسرا اعتراض و جواب: ۳۶۳
حدیث "بئر بضاعة" کی اسناد میں ضعف: ۳۶۴
ضعفِ سند کی پہلی وجہ: ۳۶۴
دوسری وجہ: ۳۶۵
حدیث القُلَّتَین ۳۶۵
امام شافعی کا مستدل: ۳۶۵
حنفیہ کی طرف سے جوابات: ۳۶۶
پہلا جواب: ۳۶۶
دوسرا جواب: ۳۶۸
حدیثِ قلتین میں مختلف اضطرابات: ۳۶۸
(۱) اضطراب في السند: ۳۶۸
(۲) اضطراب في المتن: ۳۶۹

(۳)اضطراب في المعنی: ۳۷۰
(۴)اضطراب في المصداق: ۳۷۰
حدیثِ "قلتین" کی تضعیف کے قائلین: ۳۷۲
مذکورہ اضطرابات کا علمی جائزہ: ۳۷۲
"اضطراب في السند" کا جواب: ۳۷۳
"اضطراب في المتن" کا جواب: ۳۷۴
"اضطراب في المعنی" کا جواب: ۳۷۵
"اضطراب في المصداق" کا جواب: ۳۷۵
حدیث "قلتین" کی تصحیح کے قائلین: ۳۷۵
حدیثِ "قلتین" کے بارے میں معتدل رائے: ۳۷۶
حدیثِ "قلتین" کی مناسب توجیہات: ۳۷۸
پہلی توجیہ: ۳۷۸
دوسری توجیہ: ۳۷۹
حنفیہ کے دلائل: ۳۸۰
مذکورہ احادیث میں "أصح ما في الباب": ۳۸۰
بابٌ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أنَّه طَهُوْرٌ ۳۸۲
مائے بحر سے وضو کرنے میں تردد کی بنیادی وجہ: ۳۸۲
"وضوء بماء البحر" کے جواز پر علمائے امت کا اجماع: ۳۸۳
بحری جانوروں کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مختلف اقوال: ۳۸۳
مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل: ۳۸۴
حنفیہ کے دلائل: ۳۸۵
شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل کے جوابات: ۳۸۷

مضمون	صفحہ

دلیل اول کا پہلا جواب: ۳۸۷
دوسرا جواب: ۳۸۸
دلیل دوم کا پہلا جواب: ۳۸۸
دوسرا جواب: ۳۸۸
دلیل سوم کا جواب: ۳۸۹
سمکِ طافی کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مختلف اقوال: ۳۸۹
ائمہ ثلاثہ کے دلائل: ۳۹۰
احناف کے دلائل: ۳۹۱
امام بیہقیؒ کا اعتراض اور اس کا جواب: ۳۹۲
مسلکِ حنفیہ کی تائید آیتِ قرآنیہ سے: ۳۹۲
ائمہ ثلاثہ کے دلائل کے جوابات: ۳۹۳
حدیثِ عنبر کا جواب: ۳۹۳
شافعیہ کی تیسری دلیل کا جواب: ۳۹۳
جھینگے کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مذاہب: ۳۹۴
جھینگے سے متعلق میری سابقہ تحقیق: ۳۹۵
میری موجودہ تحقیق: ۳۹۷
جھینگے سے متعلق معتدل موقف: ۳۹۹
بابُ التَّشْدِيْدِ فِي الْبَوْل ۴۰۰
لفظِ "کبیر" کا مصداق: ۴۰۰
پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنے اور عذابِ قبر میں مناسبت: ۴۰۲
قبروں پر پھول چڑھانے اور شاخ گاڑنے کا حکم: ۴۰۲
قبر پر شاخیں گاڑنے میں اہل علم کی آراء: ۴۰۳

مضمون | صفحہ

علامہ سہارنپوریؒ کی رائے: ۴۰۴
میرے والد ماجد مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا رجحان: ۴۰۴
بَابُ مَاجَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَّطْعَمَ ۴۰۶
بولِ صبی کا حکم: ۴۰۶
طریقۂ تطہیر میں جمہور کا آپس میں اختلاف: ۴۰۷
شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کا موقف: ۴۰۷
حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ کا موقف: ۴۰۷
شافعیہ وغیرہ کا استدلال: ۴۰۸
حنفیہ کا استدلال اور شافعیہ کو تطبیقی جواب: ۴۰۸
بولِ غلام و جاریہ کے حکم میں فرق کی وجہ: ۴۱۱
بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ ۴۱۲
"بول مایؤکل لحمہ" کے حکم میں فقہاء کے مذاہب: ۴۱۳
مالکیہ و حنابلہ اور امام محمد رحمہم اللہ کا مسلک: ۴۱۳
حنفیہ اور شافعیہ رحمہم اللہ کا مسلک: ۴۱۴
مالکیہ وغیرہ کا استدلال: ۴۱۴
حنفیہ کا استدلال: ۴۱۵
دوسرا استدلال: ۴۱۶
تیسرا استدلال: ۴۱۷
حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے حدیثِ باب کے جوابات: ۴۱۸
آخری جواب میں سقم: ۴۱۹
"تداوي بالمحرّم": ۴۱۹
"تداوي بالمحرمات" کا حکم: ۴۲۰

مضمون	صفحہ

امام مالک وامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مسلک: ۴۲۰

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک: ۴۲۰

احناف کا مسلک: ۴۲۰

قائلین جواز کی دلیل: ۴۲۱

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ: ۴۲۱

عرنیین کی سزا پر ایک اشکال کا جواب: ۴۲۲

"قصاص بالمثل" میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف: ۴۲۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيْحِ ۴۲۴

نقضِ وضو کا اصل سبب تیقن حدث ہے: ۴۲۴

"ریح القبل" کے ناقضِ وضو ہونے میں فقہاء کا اختلاف: ۴۲۵

''مفضاۃ'' کے بارے میں فقہائے حنفیہ کے مختلف اقوال: ۴۲۶

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ ۴۲۷

جواب علی اسلوب الحکیم: ۴۲۷

"وضوء من النوم" کے بارے میں مختلف اقوال: ۴۲۸

پہلا قول: ۴۲۸

دوسرا قول: ۴۲۸

تیسرا قول: ۴۲۹

نومِ غالب کی تحدید میں جمہور کا آپس میں اختلاف: ۴۳۰

حنفیہ کا مختار مذہب: ۴۳۰

استرخائے مفاصل سے متعلق حضرت گنگوہیؒ کا لطیف نکتہ: ۴۳۱

حدیثِ باب کی سند پر امام ابوداؤدؒ کے دو اعتراضات: ۴۳۱

مذکورہ اعتراضات کی تردید: ۴۳۲

مضمون	صفحہ

قائلین عدم نقض کی دلیل: ۴۳۲

جمہور کی طرف سے جواب: ۴۳۳

مذکورہ جواب پر اعتراض: ۴۳۳

جواب: ۴۳۴

بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ ۴۳۶

"وضوء مما مست النار" کے بارے میں جمہور کا موقف: ۴۳۷

حدیثِ باب کے تین جوابات: ۴۳۷

میری رائے: ۴۳۸

بابٌ فِيْ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ ۴۴۱

حدیثِ جابر سے متعلق امام ابوداؤد اور دیگر محدثین کا اختلاف: ۴۴۱

بابُ الْوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الْإِبِلِ ۴۴۳

"وضوء من لحوم الإبل" کے بارے میں امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک: ۴۴۳

جمہور کا مسلک اور حدیثِ باب کی توجیہ: ۴۴۴

"وضوء من لحوم الإبل" کی علت: ۴۴۵

علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی رائے: ۴۴۵

بابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ ۴۴۷

مسِ ذکر کے ناقضِ وضو ہونے میں فقہاء کے مذاہب: ۴۴۷

شوافع کا مسلک: ۴۴۷

احناف، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک: ۴۴۸

شافعیہ کی دلیل: ۴۴۸

حنفیہ وغیرہ کی دلیل: ۴۴۹

اختلاف کی اصل وجہ روایات کا تعارض: ۴۵۰

مضمون	صفحہ

حنفیہ کی دلیل پر دو اعتراضات: ۴۵۰
پہلا اعتراض اور اس کا جواب: ۴۵۰
دوسرا اعتراض اور اس کا جواب: ۴۵۱
شوافع کی دلیل پر اعتراض: ۴۵۲
شوافع کی طرف سے جواب: ۴۵۳
شوافع کے جواب کی تردید: ۴۵۳
وضو من مس الذکر سے متعلق مشہور مناظرہ: ۴۵۴
منصفانہ بات: ۴۵۵
نسخ کے ذریعہ سے رفع تعارض: ۴۵۶
حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ کے منسوخ ہونے کا قرینہ: ۴۵۷
حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا کے منسوخ ہونے کا قرینہ: ۴۵۷
حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا کی مؤیدات: ۴۵۸
حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ کی مؤیدات: ۴۵۸
احناف کا روایتِ طلق رضی اللہ عنہ کو اختیار کرنے کی وجوہات: ۴۵۹
مذکورہ وجۂ ترجیح پر اشکال و جواب: ۴۶۰
بَابُ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِنْ الْقُبْلَةِ ۴۶۴
"مس امرأة" سے متعلق احناف کا مسلک: ۴۶۴
ائمۂ ثلاثہ کے مذاہب: ۴۶۴
ائمۂ ثلاثہ کی دلیل: ۴۶۵
احناف کے دلائل: ۴۶۶
ائمۂ ثلاثہ کی مستدلات کے جوابات: ۴۶۸
حدیثِ باب کی تضعیف کرنے والوں کی تردید: ۴۶۹

مضمون | صفحہ

حدیثِ باب کے دونوں طرق پر کلام: ۴۶۹
حضرت عروہؓ کی سند پر اعتراضِ اول: ۴۷۰
جواب: ۴۷۰
حدیثِ باب میں عروہ کا مصداق: ۴۷۱
حضرت عروہؓ کی سند پر اعتراضِ دوم: ۴۷۳
علامہ سہارنپوریؒ کا جواب: ۴۷۳
حدیثِ باب کے طریقِ دوم پر پہلا اعتراض: ۴۷۳
جواب: ۴۷۴
دوسرا اعتراض اور اس کا جواب: ۴۷۵
حدیثِ عائشہؓ پر منکرینِ حدیث کے اعتراض کا جواب: ۴۷۶
بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقَيْءِ وَالرُّعَافِ ۴۷۷
خروجِ نجاست سے متعلق ائمہ اربعہ کا اصولی اختلاف: ۴۷۷
حنفیہ کے دلائل: ۴۷۹
پہلی دلیل: ۴۷۹
دلیل احناف پر پہلا اعتراض: ۴۷۹
جواب: ۴۷۹
دوسرا اعتراض: ۴۸۰
جواب: ۴۸۰
حنفیہ کی دوسری دلیل: ۴۸۱
حنفیہ کی تیسری دلیل: ۴۸۲
حنفیہ کی چوتھی دلیل: ۴۸۲
شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل: ۴۸۳

مضمون | صفحہ

حنفیہ کی طرف سے الزامی جواب: ۴۸۳
تحقیقی جواب: ۴۸۴
شافعیہ اور مالکیہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب: ۴۸۵
شوافع کی تیسری دلیل اور اس کا جواب: ۴۸۵
بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِیْذِ ۴۸۷
نبیذ کی تین اقسام اور ان کا حکم: ۴۸۷
تیسری قسم میں فقہاء کے مختلف مذاہب: ۴۸۷
حدیثِ باب میں تسلیم شدہ ضعف: ۴۸۹
بابٌ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلامِ غَيْرَ مُتَوَضِّئٍ ۴۹۱
حدیثِ باب اور ترجمۃ الباب میں مطابقت: ۴۹۱
دورانِ قضائے حاجت وغیرہ سلام کا حکم: ۴۹۲
احناف کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ: ۴۹۲
بَابُ مَا جَاءَ فِيْ سُؤْرِ الْكَلْبِ ۴۹۴
سورِ کلب میں جمہور اور مالکیہ کا اختلاف: ۴۹۴
طریقۂ تطہیر میں جمہور کا آپس میں اختلاف: ۴۹۵
قائلین تسبیع کی دلیل: ۴۹۶
حنفیہ کی دلیل: ۴۹۶
احناف کے مستدل پر شافعیہ کا اعتراض وجواب: ۴۹۶
کرابیسی کی توثیق اور امام احمدؒ کی جرح کی حقیقت: ۴۹۷
کرابیسی کی روایت کی صحت کے قرائن: ۴۹۹
پہلا قرینہ: ۴۹۹
قرینۂ اولیٰ سے متعلق چار اعتراضات اور ان کے جوابات: ۴۹۹

مضمون | صفحہ

دوسرا قرینہ: ۵۰۱
تیسرا قرینہ: ۵۰۱
چوتھا قرینہ: ۵۰۲
پانچواں قرینہ: ۵۰۲
چھٹا قرینہ: ۵۰۳
ساتواں قرینہ: ۵۰۳
بَابُ مَا جَاء فِيْ سؤرِ الْهِرَّةِ ۵۰۵
سورِ ہرہ میں فقہاء کے مختلف اقوال: ۵۰۵
جمہور کا حدیثِ باب سے استدلال: ۵۰۷
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: ۵۰۷
امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب: ۵۰۸
جمہور کے مستدل کا تطبیقی جواب: ۵۰۹
حدیثِ باب پر ایک اعتراض کے بارے میں میری رائے: ۵۰۹
بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ۵۱۱
مسح علی الخفین کے جواز کا ثبوت اور منکرین کے استدلال کا جواب: ۵۱۱
امام مالکؒ کی طرف عدمِ جواز کی نسبت اور اس کا بطلان: ۵۱۲
مسح علی الخفین سے متعلق اہل سنت کا موقف: ۵۱۲
بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ ۵۱۴
مدتِ مسح میں جمہور اور امام مالک رحمہ اللہ کا اختلاف: ۵۱۴
امام مالک رحمہ اللہ کی پہلی دلیل: ۵۱۵
جمہور کی طرف سے پہلا جواب: ۵۱۵
دوسرا جواب: ۵۱۶

مضمون	صفحہ

مالکیہ کی دوسری دلیل: ۵۱۷

جواب: ۵۱۷

مالکیہ کی تیسری دلیل: ۵۱۸

جواب: ۵۱۸

مالکیہ کی چوتھی دلیل: ۵۲۰

جواب: ۵۲۰

مالکیہ کی پانچویں دلیل: ۵۲۰

جواب: ۵۲۱

بَابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَه ۵۲۲

حدیثِ باب سے مالکیہ وشافعیہ کا موضع مسح پر استدلال: ۵۲۲

حنفیہ وحنابلہ کا مسلک اور دلائل: ۵۲۳

حدیثِ باب کا جواب: ۵۲۴

حدیثِ معلول کا مطلب: ۵۲۴

حدیثِ باب کے معلول ہونے کی وجوہات: ۵۲۵

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ ۵۲۷

جوربین، مجلدین اور منعلین میں فرق اور ان کا حکم: ۵۲۷

ثخینین، یعنی موٹے جرابوں پر مسح کے جواز کی شرائط: ۵۲۸

ثخینین پر مسح کرنے کے جواز کی بنیادی وجہ: ۵۲۹

جوتوں پر مسح کرنے کا حکم: ۵۳۰

حدیثِ باب کی تصحیح میں امام ترمذیؒ کا تسامح: ۵۳۰

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالْعِمَامَةِ ۵۳۲

ترجمۃ الباب میں ایک تسامح: ۵۳۲

مضمون | صفحہ

عمامہ پر مسح کے جواز وعدمِ جواز میں فقہاء کا اختلاف: ۵۳۲
قائلین جواز کی دلیل: ۵۳۳
مانعینِ جواز کی دلیل: ۵۳۴
حدیثِ باب کے جوابات: ۵۳۴
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ ۵۳۷
قبل الغسل استنجاء کی سنیت کا ثبوت: ۵۳۷
غسلِ رجلین سے متعلق روایات میں تطبیق: ۵۳۷
غسل میں "دلك" کا حکم: ۵۳۸
بَابٌ هَلْ تَنْقُضُ المرْأةُ شَعْرها عِنْدَالْغُسْلِ ۵۳۹
لفظِ "ضفر" کی لغوی تحقیق: ۵۳۹
خواتین کے لیے دوران غسل مینڈھیاں کھولنے کا حکم: ۵۴۰
بَابُ مَا جَاء أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرة جَنَابَة ۵۴۱
لفظ "سیرین" کی نحوی تحقیق: ۵۴۱
غسل میں استیعاب کی فرضیت: ۵۴۱
حدیثِ باب کی صحت پر اعتراض وجواب: ۵۴۲
بَابٌ فِي الْوُضُوْء بَعْدَ الْغُسْلِ ۵۴۳
غسل کے وقت وضو کرنے کی شرعی حیثیت: ۵۴۳
بَابُ مَا جاء إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْل ۵۴۵
التقائے ختانین سے وجوبِ غسل پر اجماع: ۵۴۵
بابٌ فِي مَنْ يسْتَيقِظُ وَيرى بَلَلًا وَلا يذْكُرُ اِحْتِلامًا ۵۴۹
مسئلہ اولیٰ: عدم وجوبِ غسل کی متفق علیہ صورت: ۵۴۹
مسئلہ ثانیہ: وجوبِ غسل کی مختلف صورتیں اوران کا حکم: ۵۴۹

مضمون | صفحہ

بابُ مَا جَاء فِي المَنِيّ والمَذِيّ ۵۵۲
منی کی تعریف: ۵۵۲
مذی کی تعریف: ۵۵۳
ودی کی تعریف: ۵۵۳
منی کا شہوت کے ساتھ اور بغیر شہوت کے نکلنے کا حکم: ۵۵۳
مذی کا حکم ۵۵۴
ودی کا حکم: ۵۵۴
حدیثِ باب میں اصل سائل کی تعیین: ۵۵۵
بَابٌ فِي المَذِيّ يصِيبُ الثَّوْبَ ۵۵۷
مذی کی تطہیر میں حنابلہ کا موقف اور حدیثِ باب سے استدلال: ۵۵۷
جمہور کا موقف اور حدیثِ باب کی توجیہ: ۵۵۷
جمہور کی دلیل: ۵۵۸
بَابٌ فِي المَنِيّ يصِيبُ الثَّوْبَ ۵۶۰
منی کی نجاست وطہارت کا مسئلہ: ۵۶۰
شافعیہ وحنابلہ کا مسلک: ۵۶۰
حنفیہ ومالکیہ وغیرہ کا مسلک: ۵۶۱
مالکیہ وحنفیہ کے ہاں طریقۂ تطہیر میں فرق: ۵۶۲
طہارتِ منی پر شافعیہ کے دلائل: ۵۶۳
احناف کے دلائل: ۵۶۴
امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب: ۵۶۶
حافظ ابن حجرؒ کی طرف سے مذکورہ جواب کی تردید: ۵۶۶
میری رائے: ۵۶۷

مضمون	صفحہ

شافعیہ کا مستدل "اثرِ ابن عباس رضی اللہ عنہ" کا جواب: ۵۶۷
امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب: ۵۶۹
فرکِ منی سے متعلق متاخرین حنفیہ کا فتویٰ: ۵۷۰
بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ ۵۷۱
جنبی کے لیے سونے سے پہلے غسل کا حکم: ۵۷۱
جنبی کے لیے باوضو سونے میں فقہاء کا اختلاف: ۵۷۱
داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک اور دلیل: ۵۷۲
امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک اور دلیل: ۵۷۲
جمہور کا مسلک اور دلیل: ۵۷۳
امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب: ۵۷۳
جمہور کے مسلک پر اشکال: ۵۷۶
جواب: ۵۷۶
حدیثِ باب میں وضو کی مراد میں جمہور اور حنابلہ کا اختلاف: ۵۷۷
بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ ۵۷۹
حدیثِ باب کا مقصد اور غسالۂ میت کا حکم: ۵۷۹
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ ۵۸۱
مَايَرَى الرَّجُلُ ۵۸۱
فرجِ مرأۃ سے خروجِ ماء پر وجوبِ غسل کا حکم: ۵۸۱
عورت میں مادۂ منویہ کا ثبوت: ۵۸۲
حدیثِ باب میں راویہ اور سائلہ کی تعیین: ۵۸۳
بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ ۵۸۶
ترجمۃ الباب کا موضعِ استدلال: ۵۸۶

مضمون	صفحہ

بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اپنے قول سے رجوع: ۵۸۷
بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ............ ۵۸۹
احکامِ حیض واستحاضہ سے متعلق چند رسائل اور کتب: ۵۸۹
روایات میں ذکر شدہ مستحاضات کے نام: ۵۹۱
لفظ "حیض" کی لغوی واصطلاحی تعریف: ۵۹۲
استحاضہ کی تعریف: ۵۹۲
حیض اور استحاضہ میں فرق کا مدار: ۵۹۳
علامہ بنوریؒ کی رائے: ۵۹۳
حیض واستحاضہ کے بنیادی مسائل: ۵۹۴
مسئلہ اُولیٰ: اقل مدت حیض اور اس کی تحدید میں اختلاف: ۵۹۴
مسئلہ ثانیہ: اکثر مدت حیض کی تحدید میں اختلاف: ۵۹۵
مسئلہ ثالثہ: اقل مدتِ طہر کی تحدید میں فقہاء کے اقوال: ۵۹۶
اختلاف کا بنیادی سبب: ۵۹۷
مسئلہ رابعہ: الوانِ دمِ حیض میں فقہاء کے اقوال: ۵۹۹
مسئلہ خامسہ: مستحاضہ کی قسمیں: ۶۰۰
مستحاضہ مبتدءہ کا حکم: ۶۰۱
مستحاضہ معتادہ کا حکم: ۶۰۱
مستحاضہ ممیزہ کا حکم: ۶۰۲
"تمییز بالألوان والعادۃ" میں فقہاء کے اقوال: ۶۰۲
ائمہ ثلاثہ کا استدلال: ۶۰۳
حنفیہ کی طرف سے جواب: ۶۰۴
حنفیہ کے دلائل: ۶۰۵

مضمون	صفحہ

مستحاضہ متحیرہ کا عام حکم: ۶۰۷
متحیرہ بالعدد کا حکم: ۶۰۸
متحیرہ بالزمان یا بالمکان کا حکم: ۶۰۹
متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم: ۶۰۹
متحیرہ کے لیے طریقۂ طہارت: ۶۰۹
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاةٍ ۶۱۱
معذور کی تعریف اور اس کا حکم: ۶۱۱
معذور ایک ہی وضو سے کتنی نمازیں ادا کر سکتا ہے؟ ۶۱۲
بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ ۶۱۵
"أعجب الأمرين" میں امرِ اول کا مصداق: ۶۱۶
حمنہ بنت جحش مبتدءہ تھیں یا معتادہ: ۶۱۷
احناف کے مسلک پر اشکال: ۶۱۸
احناف کی طرف سے جوابات: ۶۱۸
حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے: ۶۱۹
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لا تَقْضِي الصَّلاةَ ۶۲۲
حائضہ کے لیے قضائے صوم اور عدمِ قضائے صلوٰۃ پر اجماعِ امت: ۶۲۲
حائضہ سے نمازوں کی قضا ساقط ہونے کی علت میں مختلف اقوال: ۶۲۳
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لا يَقْرَآنِ الْقُرْآنَ ۶۲۴
حائضہ اور جنبی کی تلاوتِ قرآن میں جمہور اور مالکیہ وغیرہ کا اختلاف: ۶۲۴
مجوزین کا استدلال: ۶۲۵
جمہور کی طرف سے جواب: ۶۲۵
امام بخاریؒ کا جمہور کی مستدل حدیث پر اعتراض و جواب: ۶۲۶

مضمون	صفحہ

جنبی اور حائضہ کے لیے ممنوع تلاوت کی مقدار: ۶۲۶
تلاوت بقصدِ دعا و تبرک میں فقہاء کے مختلف اقوال: ۶۲۷
بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ ۶۲۹
حائضہ سے "استمتاع بالجماع" کی حرمت پر اجماع اور مستحل کا حکم: ۶۲۹
"استمتاع بما تحت الإزار" میں حنابلہ، امام محمد اور جمہور کا اختلاف: ۶۳۰
مجوزین کا استدلال: ۶۳۱
جمہور کا استدلال: ۶۳۱
دلیل امام محمد کی وجہ ترجیح کا جواب: ۶۳۱
حضرت شاہ صاحبؒ کا جمہور کے موقف کی تائید: ۶۳۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ ۶۳۳
"من المسجد" کی نحوی ترکیب میں اختلاف: ۶۳۴
بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِتْيَانِ الْحَائِضِ ۶۳۵
(۱) حائضہ کے ساتھ جماع کا حکم: ۶۳۵
(۲) "وطي في الدبر" کا حکم: ۶۳۵
(۳) کاہن کی تعریف، اقسام اور حکم: ۶۳۶
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِي ذٰلِكَ ۶۳۸
حائضہ کے ساتھ ہمبستری کا کفارہ: ۶۳۸
بَابُ مَا جَاءَ فِيْ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ ۶۳۹
نجاست کے معفوعنہ مقدار میں جمہور اور شافعیہ کا اختلاف: ۶۳۹
حنفیہ اور حنابلہ کا مقدار قلیل کی معیار میں اختلاف: ۶۴۰
مذکورہ اختلاف کا بنیادی سبب: ۶۴۱
ایک اشکال اور اس کا جواب: ۶۴۱

مضمون | صفحہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ ۶۴۲
نفاس کا لغوی تحقیق: ۶۴۲
لفظ "کلف" کی وضاحت: ۶۴۲
نفاس کی اکثر مدت میں اختلاف اور وجہ اختلاف: ۶۴۳
بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوْفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ ۶۴۵
دو ہمبستریوں کے درمیان غسل کا حکم: ۶۴۵
آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قسم بین الزوجات سے متعلق اشتباہ کے مختلف جوابات: ۶۴۵
علامہ بنوریؒ کی بہتر توجیہ: ۶۴۶
بابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ تَوَضَّأَ ۶۴۸
دو ہمبستریوں کے درمیان وضو کے حکم میں ائمہ کرام کی آراء: ۶۴۸
بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ ۶۵۰
قضائے حاجت کی شدت کے وقت نماز پڑھنے کا حکم: ۶۵۰
بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الْموطِئِ ۶۵۲
حدیثِ باب کا مصداق اشیائے غیر جاذبہ: ۶۵۲
حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے: ۶۵۳
میری رائے: ۶۵۴
لفظ "مَوطِئ" کی وضاحت: ۶۵۴
بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيَمُّمِ ۶۵۶
تیمم کی ضربوں میں جمہور اور حنابلہ وغیرہ کا اختلاف: ۶۵۶
مسح یدین کی مقدار میں مختلف اقوال: ۶۵۸
نقطۂ اختلاف: ۶۵۹
امام احمدؒ وغیرہ کا حدیثِ باب سے استدلال: ۶۵۹

مضمون	صفحہ
جمہور کے دلائل:	۶۶۰
پہلی دلیل:	۶۶۰
دلیلِ مذکور پر اعتراضات وجوابات:	۶۶۰
دوسری دلیل:	۶۶۲
تیسری دلیل:	۶۶۳
چوتھی دلیل:	۶۶۴
دلیل مذکور پر اعتراض وجواب:	۶۶۴
حدیثِ باب کی توجیہ:	۶۶۶
امام زہریؒ کا استدلال اور اس کا جواب:	۶۶۸
"راہویہ" لقب کی وجہ تسمیہ:	۶۶۸
حضرت ابن عباسؓ کے قیاس کا درست مطلب:	۶۶۹
باب (بلا ترجمة)	۶۷۰
جنبی کے لیے قراءتِ قرآن کا حکم:	۶۷۰
حدیثِ باب کی اسنادی حیثیت میں اختلاف:	۶۷۱
قائلین تصحیح کی توثیق:	۶۷۱
بغیر وضو قرآن کریم چھونے کا حکم:	۶۷۲
بابُ مَا جَاء فِي الْبَوْلِ يُصِيْبُ الأَرْضَ	۶۷۴
حدیثِ باب میں اعرابی کا مصداق:	۶۷۴
زمین کے طریقۂ تطہیر میں ائمۂ ثلاثہ کا حدیثِ باب سے استدلال:	۶۷۵
حنفیہ کا مسلک اور دلیل:	۶۷۵
حدیثِ باب کی توجیہ:	۶۷۶

أَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم

أَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ ۶۷۸
"ليلة الإسراء" کا سنِ وقوع اور فرضیتِ نماز: ۶۷۸
امام شافعی رحمہ اللہ کا رجحان: ۶۷۸
"ليلة الإسراء" سے پہلے بعض نمازیں پڑھنے کا معمول: ۶۷۹
بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيْتِ الصلاة عَنِ النَّبي ﷺ ۶۸۱
امامتِ جبریل کی حکمت اور اس سے بعض مسائل کا استنباط: ۶۸۱
امامتِ جبرئیل کی ابتداء کس نماز سے شروع ہوئی؟ ۶۸۲
وقتِ ظہر کی ابتدا: ۶۸۳
سایۂ اصلی کے استثناء پر بعض غیر مقلدین کا اعتراض: ۶۸۳
حنفیہ کی طرف سے دلیلِ عقلی: ۶۸۴
دلیلِ نقلی: ۶۸۴
انتہائے وقتِ ظہر میں حنفیہ اور جمہور کا اختلاف: ۶۸۴
حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اور اس کی مؤیدات: ۶۸۶
میری رائے: ۶۸۸
انتہائے وقتِ مغرب میں امام شافعیؒ کی ایک روایت: ۶۸۹
جمہور کی طرف سے تردید: ۶۸۹
جمہور کا مذہب اور امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول: ۶۸۹
شفق کی تعیین میں ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین کا موقف: ۶۹۰
امام ابوحنیفہؒ کا موقف: ۶۹۰
اختلاف کا اصل سبب لفظِ شفق کا مصداق: ۶۹۱

صفحہ	مضمون
۶۹۲	امام صاحبؒ کے موقف پر اشکال و جواب:
۶۹۳	حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:
۶۹۳	انتہائے وقتِ عصر میں امام اوزاعی وغیرہ کا جمہور کے ساتھ اختلاف:
۶۹۴	انتہائے وقتِ عشاء میں اہلِ علم کی آراء:
۶۹۴	امام شافعی کا مسلک اور استدلال:
۶۹۵	احناف کا مسلک اور شافعیہ کی دلیل کی توجیہ:
۶۹۶	حدیثِ باب پر اشکال اور اس کے جوابات:
۶۹۷	حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے بہتر جواب:
۶۹۸	بَابٌ مِنْه
۶۹۹	حدیثِ باب سے متعلق اشکال و جواب:
۶۹۹	محمد بن فضیل پر امام بخاری کا اعتراض اور اس کی تردید:
۷۰۱	بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ
۷۰۱	نماز کے مستحب اوقات میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف:
۷۰۲	"تغلیس" یا "إسفار" کی افضلیت میں فقہاء کے اقوال:
۷۰۳	حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:
۷۰۴	شافعیہ کا دوسرا استدلال اور حنفیہ کا جواب:
۷۰۵	شوافع کا تیسرا استدلال اور احناف کا جواب:
۷۰۶	شوافع کا چوتھا استدلال اور اس کا جواب:
۷۰۷	اسفار سے متعلق حنفیہ کے مستدلات:
۷۰۹	"إسفار" اور "تغلیس" کی احادیث میں رفع تعارض:
۷۱۰	بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيْلِ بِالظُّهْرِ
۷۱۰	استحبابِ تعجیلِ ظہر میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال:

حنفیہ اور حنابلہ کا قول: ۷۱۰
حنفیہ کی طرف سے روایاتِ تعجیل کی توجیہ: ۷۱۱
احناف کے دلائل: ۷۱۱
یحییٰ کا مصداق: ۷۱۲
بَابُ مَا جَاء فِيْ تَأخِيْرِ الظُّهرِ فِيْ شِدَّة الحَرِّ ۷۱۳
موسمیاتی تبدیلی کا سبب سورج یا "فيح جهنم"؟ ۷۱۳
بَابُ مَا جَاء فِيْ تَعْجِيْلِ الْعَصْرِ ۷۱۵
حدیثِ باب سے شافعیہ کا تعجیلِ عصر پر استدلال اور حنفیہ کا جواب: ۷۱۶
استحباب تاخیرِ عصر پر حنفیہ کے مستدلات: ۷۱۷
حدیثِ باب کا جواب: ۷۱۸
"قرني الشيطان" کا مطلب: ۷۱۹
بَابُ مَا جَاء فِيْ وَقْتِ صلاة الْعِشَاء الآخِرَة ۷۲۰
نمازِ عشاء میں "تأخير إلى ثلث الليل" کا استحباب: ۷۲۰
حدیثِ باب سے متعلق دو طرق کے درمیان رفع تعارض: ۷۲۱
بَابُ مَا جَاء فِيْ كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاء وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا ۷۲۲
حدیثِ باب کی سند میں کتابت کی غلطی: ۷۲۳
نوم قبل العشاء کا حکم: ۷۲۳
نمازِ عشاء کے بعد گفتگو کا حکم: ۷۲۴
بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ مِنَ السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاء ۷۲۵
حدیثِ باب کی سند میں تسامح: ۷۲۵
بَابُ مَا جَاء فِي الْوَقْتِ الأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ ۷۲۷
شوافع کا تعجیلِ صلوٰۃ پر استدلال اور حنفیہ کی طرف سے جواب: ۷۲۸

مضمون | صفحہ

حدیثِ باب کی اسنادی حیثیت: ۴۲۹
وقتِ مکروہ میں نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم: ۴۳۰
آپ ﷺ سے انتہائے وقت میں دو مرتبہ نماز پڑھنے کا ثبوت: ۴۳۰
بَابُ مَا جَاء فِي السّهو عَنْ وَقْتِ صلاة الْعَصْرِ ۴۳۲
"وتر أهله وماله" کی نحوی تحقیق: ۴۳۲
"تفوته صلاة العصر" کا معنیٰ: ۴۳۳
بَابُ مَا جَاء فِيْ تَعْجِيْلِ الصَّلاة إِذَا أَخَّرها الإِمَامُ ۴۳۴
حدیثِ باب میں دو مسائل: ۴۳۴
بَابُ مَا جَاء فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلاة ۴۳۶
حدیثِ باب سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کی رائے: ۴۳۶
اوقاتِ ممنوعہ میں قضا نماز پڑھنے میں ائمہ کا اختلاف: ۴۳۷
حنفیہ کی وجوہِ ترجیح: ۴۳۸
پہلی وجۂ ترجیح: ۴۳۸
بعض شافعیہ کی طرف سے جواب اور اس کی تردید: ۴۳۸
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے جواب اور اس کی تردید: ۴۴۰
دوسری وجۂ ترجیح: ۴۴۰
تیسری وجۂ ترجیح: ۴۴۱
چوتھی وجۂ ترجیح: ۴۴۱
پانچویں وجۂ ترجیح: ۴۴۲
بَابُ مَا جَاء فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلاة ۴۴۳
"في وقت أو غير وقت" میں ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف: ۴۴۳
بَابُ مَاجَاء فِي الرَّجُلِ تَفُوْتُه الصَّلاةُ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ ۴۴۵

مضمون | صفحہ

غزوۂ خندق میں قضا نمازوں کی تعداد کی روایات کا رفع تعارض: ۷۴۵
قضا شدہ نمازوں کی ترتیب میں جمہور اور شافعیہ کا اختلاف: ۷۴۷
ترتیب کے استحباب پر شافعیہ کی دلیل: ۷۴۸
جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا وجوب پر محمول ہونے کے قرائن: ۷۴۸
غروبِ شمس کے وقت اس دن کے عصر کی نماز پڑھنا: ۷۵۰
بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلاةِ الْوُسْطى أنها الْعَصْرُ ۷۵۱
"صلاۃ الوسطی" کے مصداق میں چند مشہور اقوال: ۷۵۱
حسن بصریؒ کا سمرہ بن جندبؓ سے سماع میں اختلاف: ۷۵۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِية الصَّلاة بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ ۷۵۳
نمازِ فجر و عصر کے بعد نوافل وغیرہ پڑھنے کا حکم: ۷۵۳
اوقاتِ مکروہہ کی قسمیں: ۷۵۴
پہلی قسم میں حنفیہ اور ائمۂ ثلاثہ کا اختلاف: ۷۵۴
دوسری قسم میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف: ۷۵۵
نوافل "ذوات الأسباب" کا مطلب: ۷۵۵
شافعیہ کا استدلال: ۷۵۶
حنفیہ کا استدلال: ۷۵۶
مسلکِ حنفی کی وجوہِ ترجیح: ۷۵۷
اوقاتِ مکروہہ میں قضا نمازیں پڑھنے کے جواز کی وجہ: ۷۵۸
بابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلاة بَعْدَ الْعَصْرِ ۷۵۹
"رکعتین بعد العصر" میں روایات کا تعارض: ۷۵۹
رفع تعارض: ۷۶۰
رفع تعارض سے متعلق میری رائے: ۷۶۳

صفحہ	مضمون
۷۶۳	”رکعتین بعد العصر“ کے بارے میں شافعیہ کا مسلک اور دلیل:
۷۶۴	حنفیہ کا مسلک اور دلائل:
۷۶۷	بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ
۷۶۷	”رکعتین قبل المغرب“ کے بارے میں شوافع اور حنابلہ کا مسلک:
۷۶۸	حنفیہ و مالکیہ کا مسلک اور دلائل:
۷۶۸	دلیل اول:
۷۶۹	مذکورہ دلیل پر مختلف اعتراضات اور ان کے جوابات:
۷۷۰	دوسری دلیل:
۷۷۱	تیسری دلیل:
۷۷۱	”رکعتین قبل المغرب“ سے متعلق منصفانہ رائے:
۷۷۳	بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَة مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ
۷۷۳	دورانِ نمازِ عصر غروب آفتاب کی صورت میں نماز کا حکم:
۷۷۴	دوران نمازِ فجر طلوع آفتاب سے فساد صلاۃ میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف:
۷۷۵	جمہور کا حدیثِ باب سے استدلال:
۷۷۵	حدیثِ باب کا جواب دینے میں مشکلات:
۷۷۷	تعارضِ روایات کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع:
۷۷۸	قیاس کی طرف رجوع پر اشکال:
۷۷۸	”نهي عن الأفعال الشرعية“ کا حکم:
۷۷۹	حضرت تھانویؒ کا جواب:
۷۸۰	حضرت تھانویؒ کا جواب کافی ہے لیکن شافی نہیں:
۷۸۱	حنفیہ کا قیاس بھی محل نظر ہے:
۷۸۱	علامہ ابن الملکؒ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

مضمون	صفحہ
حضرت شاہ صاحبؒ کی توجیہ:	۷۸۲
مذکورہ توجیہ پر اشکالات وجوابات:	۷۸۲
شاہ صاحب کی توجیہ کے بارے میں علامہ بنوریؒ کی رائے:	۷۸۳
تمام توجیہات پر مشترکہ اعتراض:	۷۸۴
حقیقت پسندانہ رائے:	۷۸۴
بَابُ مَا جَاء فِي الجَمْعِ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ	۷۸۶
بلا عذر "جمع بین الصلاتین" کا حکم:	۷۸۶
"جمع بین الصلاتین بعذر" میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک:	۷۸۶
احنافؒ کا مسلک:	۷۸۸
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:	۷۸۹
احناف کے دلائل:	۷۹۰
ائمہ ثلاثہ کے مستدلات کا جواب:	۷۹۱
"جمع بین الصلاتین" سے جمع صوری مراد لینے پر دلائل:	۷۹۱
جمع صوری مراد لینے پر ائمہ ثلاثہ کے اعتراضات وجوابات:	۷۹۵
پہلا اعتراض وجواب:	۷۹۵
دوسرا اعتراض وجواب:	۷۹۷
تیسرا اعتراض وجواب:	۷۹۸
چوتھا اعتراض وجواب:	۷۹۸
بَابُ مَا جَاء فِي بَدْءِ الأَذَانِ	۸۰۳
اذان کی مشروعیت:	۸۰۳
اذان کے سِنِ آغاز میں محدثین کے مختلف اقوال:	۸۰۴
حدیثِ باب سے خواب کی حجیت پر استدلال کی تردید:	۸۰۵

مضمون	صفحہ

مشروعیتِ اذان سے پہلے لوگوں کو نماز کے لیے جمع کرنے کا طریقہ: ۸۰۵
بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيْعِ فِي الأَذَانِ ۸۰۹
اذان میں "ترجیع" کا معنی اور "ترجیع" سے متعلق فقہاء کا اختلاف: ۸۰۹
ترجیع میں اختلاف کی نوعیت: ۸۱۰
اذان کی ابتدائی تکبیرات کی تعداد میں جمہور اور مالکیہ کا اختلاف: ۸۱۰
مالکیہ وشافعیہ کا اثباتِ ترجیع پر دلیل: ۸۱۱
حنفیہ اور حنابلہ کی طرف سے ترجیع کی نفی پر پہلی دلیل: ۸۱۲
دوسری دلیل: ۸۱۲
تیسری دلیل: ۸۱۳
چوتھی دلیل: ۸۱۳
مالکیہ وشافعیہ کی دلیل کے مختلف جوابات: ۸۱۳
شاہ ولی اللہؒ کی بہترین تطبیق: ۸۱۵
بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الإِقَامَةِ ۸۱۷
کلماتِ اقامت کی تعداد میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک اور دلیل: ۸۱۷
احناف کا مسلک اور دلائل: ۸۱۸
حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں: ۸۱۸
مذکورہ دلیل پر شافعیہ کا اعتراض اور اس کا جواب: ۸۱۹
ائمہ ثلاثہ کے مستدل کا جواب: ۸۲۲
علامہ عثمانیؒ کی طرف سے اطمینان بخش جواب: ۸۲۲
مسلکِ احناف کی وجوہِ ترجیح: ۸۲۳
کلماتِ اقامت میں اختلاف کی نوعیت: ۸۲۴
بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرَسُّلِ فِي الأَذَانِ ۸۲۵

مضمون | صفحہ

ترسّل اور حدر کا معنیٰ اور حکم: ۸۲۵
بَابُ مَاجَاءَ فِي إِدْخَالِ الإِصْبَعِ الأُذُنَ عِنْدَالأَذَانِ ۸۲۷
منارہ وغیرہ میں اذان دینے کا طریقہ: ۸۲۷
دورانِ اذان کانوں میں انگلیاں ڈالنے کی حکمت: ۸۲۸
بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّثْوِيْبِ فِي الْفَجْرِ ۸۲۹
"تثویب" کا لغوی واصطلاحی معنی اور حکم: ۸۲۹
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيْمُ ۸۳۱
مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کا اقامت کہنا: ۸۳۱
حدیثِ باب کا محمل: ۸۳۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الأَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوْءٍ ۸۳۳
اذان واقامت کے لیے وضو کا حکم: ۸۳۳
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الإِمَامَ أَحَقُّ بِالإِقَامَةِ ۸۳۴
اقامت کہنے کا وقت: ۸۳۴
بَابُ مَا جَاءَ فِي الأَذَانِ بِاللَّيْلِ ۸۳۶
اس حدیث میں تین مباحث ہیں: ۸۳۶
اذانِ بلال وابنِ ام مکتومؓ کے اوقات میں رفع تعارض: ۸۳۶
اذانِ فجر وقت سے پہلے دینے میں ائمہ ثلاثہ وغیرہ کا مسلک: ۸۳۸
حنفیہ کا مسلک: ۸۳۹
ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ۸۳۹
احناف کے دلائل: ۸۴۰
آخری مستدل پر امام ترمذیؒ کے دو اعتراضات: ۸۴۱
پہلا اعتراض وجواب: ۸۴۱

مضمون	صفحہ

دوسرا اعتراض و جواب: ۸۴۳
دورِ نبوی میں رات کے وقت اذان دینے کی حکمت: ۸۴۳
بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الخُرُوْجِ مِنَ المَسْجِدِ بَعْدَ الأَذَانِ ۸۴۶
اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کا حکم: ۸۴۶
بَابُ مَا جَاءَ فِي الأَذَانِ فِي السَّفَرِ ۸۴۸
حالتِ سفر میں اذان و اقامت کا حکم: ۸۴۸
بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ الأَذَانِ ۸۵۰
جابر جعفیؒ سے متعلق محدثین کی آراء: ۸۵۰
بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الإِمَامَ ضَامِنٌ وَالمُؤَذِّنَ مؤتَمِنٌ ۸۵۲
حدیثِ باب سے حنفیہ کا مختلف مسائل پر استدلال: ۸۵۲
(۱) ترکِ قراءت خلف الامام: ۸۵۲
(۲) "اقتداء المفترض بالمتنفل" کا عدم جواز: ۸۵۲
(۳) "اقتداء المفترض بمفترض آخر" کا عدم جواز: ۸۵۳
(۴) امام اور مقتدی کی نماز کا آپس میں تلازم: ۸۵۳
حدیثِ باب میں شوافع کی تاویل: ۸۵۳
حنفیہ کی طرف سے مذکورہ تاویل کی تردید: ۸۵۴
بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا أَذَّنَ المُؤَذِّنُ ۸۵۶
"حیعلتین" کے جواب میں علماء کی آراء: ۸۵۶
اذان کا جواب دینا واجب یا مستحب؟ ۸۵۷
بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَى الأَذَانِ أَجْراً ۸۵۸
"أجرة علی الطاعات" کا مسئلہ: ۸۵۸
حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک: ۸۵۸

مضمون	صفحہ

شافعیہ کا مسلک: ۸۵۹
متاخرینِ حنفیہ کا فتوی: ۸۵۹
جواز کی علت جس وقت یا مذہب غیر پر عمل: ۸۶۰
بَابٌ مِنْه أَيْضاً ۸۶۲
دعائے اذان کے بعض الفاظ کی تحقیق: ۸۶۲
بَابُ مَا جَاء كَمْ فَرَضَ الله عَلى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ ۸۶۴
"ليلة الإسراء" میں نمازوں کی کمی سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی تحقیق: ۸۶۴
حدیثِ باب پر بعض ملحدین کا اعتراض: ۸۶۵
جواب: ۸۶۵
بَابٌ فِيْ فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ ۸۶۷
گناہوں کا کفارہ صلوات خمسہ ہیں یا نماز جمعہ؟: ۸۶۷
حضرت شاہ صاحبؒ کی توجیہ: ۸۶۷
علامہ عینی رحمہ اللہ کی توجیہ: ۸۶۸
بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ ۸۶۹
ستائیس عدد کی تخصیص میں ایک لطیف نکتہ: ۸۶۹
روایاتِ "سبع وعشرین" اور "خمس وعشرین" میں تطبیق: ۸۷۰
بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلا يُجِيْبُ ۸۷۱
باجماعت نماز پڑھنے میں فقہاء کے مختلف اقوال: ۸۷۱
حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے: ۸۷۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَه ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ ۸۷۴
انفرادی نماز پڑھنے کے بعد بنیت نفل جماعت میں شریک ہونا: ۸۷۴
ائمہ ثلاثہ کا مسلک: ۸۷۵

مضمون	صفحہ
حنفیہ کا مسلک:	۸۷۵
امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال:	۸۷۶
حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:	۸۷۶
بابُ مَاجَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِيْ مَسْجِد قَدْ صُلِّيَ فِيْهِ مَرَّة	۸۷۸
حدیثِ باب میں لفظ "يتّجر" کی وضاحت:	۸۷۸
جماعت ثانیہ سے متعلق حنابلہ کا مسلک اور دلائل:	۸۷۹
جمہور کا مسلک:	۸۷۹
تکرارِ جماعت کے جواز کی بعض صورتیں:	۸۸۰
تکرارِ جماعت کے عدمِ جواز پر جمہور کا استدلال:	۸۸۱
جمہور کی طرف سے حدیث باب اور واقعۂ انسؓ کی توجیہ:	۸۸۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَة الصُّفُوْفِ	۸۸۴
دورانِ نماز صفوں کی درستگی کی شرعی حیثیت:	۸۸۴
بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيْنِي مِنكُمْ أولُوالأحْلام والنُّهى	۸۸۶
سمجھدار مقتدیوں کا امام کے قریب ہونے میں حکمتیں:	۸۸۶
لفظ "هيشات الأسواق" کی تشریح:	۸۸۷
بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي	۸۸۸
ستونوں کے درمیان صف بندی میں علماء کے اقوال:	۸۸۸
باب مَا جَاءَ فِي الصَّلاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَه	۸۹۰
صف میں اکیلے کھڑے ہونے سے متعلق امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک:	۸۹۰
جمہور کا مسلک اور استدلال:	۸۹۰
جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:	۸۹۲
بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ وَمَعَه رَجُلٌ	۸۹۴

مضمون	صفحہ
ایک مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ:	۸۹۵
بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ مَعَ الرَّجُلَيْنِ	۸۹۶
ایک سے زائد مقتدیوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ:	۸۹۶
حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:	۸۹۷
بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ وَمَعَه رِجَالٌ وَنِسَاء	۸۹۸
با جماعت نوافل پڑھنے کا حکم:	۸۹۹
بَابُ مَنْ أَحَقُّ بِالإِمَامَة	۹۰۰
"أحق بالإمامة" کے بارے میں فقہاء کے اقوال:	۹۰۰
احناف کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:	۹۰۱
حنفیہ کی توجیہ پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا عدم اطمینان:	۹۰۲
اطمینان بخش توجیہ:	۹۰۲
استثناء کا تعلق آخری جملے سے ہے یا سب جملوں سے؟	۹۰۴
بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ	۹۰۵
تخفیفِ صلوٰۃ کا تعلق قراءت سے ہے:	۹۰۵
بَابُ مَا جَاء فِي تَحْرِيْمِ الصَّلاة وَتَحْلِيْلِهَا	۹۰۶
نماز کی ابتداء تکبیر سے کرنے میں علماء کے دو قول:	۹۰۶
سعید بن المسیبؒ کا قول:	۹۰۶
جمہور کا قول:	۹۰۶
تکبیر تحریمہ کے الفاظ کے تعین میں فقہائے کرام کا اختلاف:	۹۰۷
طرفین کا قول:	۹۰۷
ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کا قول:	۹۰۸
صیغۂ تکبیر کے تعین میں اختلاف:	۹۰۸

صفحہ	مضمون
۹۰۸	امام مالکؒ کا قول:
۹۰۸	امام شافعیؒ کا قول:
۹۰۹	امام ابو یوسفؒ کا قول:
۹۰۹	مذکورہ اختلاف کی وجہ:
۹۱۱	صیغۂ سلام میں ائمۂ ثلاثہ کا قول:
۹۱۱	امام ابو حنیفہؒ کا قول:
۹۱۲	حدیثِ باب سے ائمۂ ثلاثہ کا استدلال:
۹۱۲	حنفیہ کا جواب:
۹۱۳	بابٌ فِيْ نَشْرِ الأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيْرِ
۹۱۳	دورانِ تکبیر "نشر أصابعه" کا مطلب:
۹۱۴	حدیثِ باب سے متعلق امام ترمذیؒ کے مذکورہ قول کی وضاحت:
۹۱۶	بَابٌ فِيْ فَضْلِ التَّكْبِيْرَةِ الأُوْلٰى
۹۱۶	تکبیر اولیٰ کے وقت میں مختلف اقوال:
۹۱۷	"براءة من النفاق" الفاظ بڑھانے کی وجہ:
۹۱۸	بَابُ مَا يَقُوْلُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلاة
۹۱۸	تکبیر اور فاتحہ کے درمیان ذکرِ مسنون میں اختلاف:
۹۱۸	امام مالکؒ کا مسلک اور استدلال:
۹۱۹	جمہور کا قول:
۹۱۹	امام مالکؒ کی دلیل کا جواب:
۹۲۰	جمہور کا ذکرِ مسنون کی تعیین میں اختلاف:
۹۲۰	شافعیہ کا قول:
۹۲۰	حنفیہ کا قول:

مضمون	صفحہ

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے: ۹۲۱

بَابُ مَاجَاءَ فِي تَرْكِ الجهر بـ"بسم الله الرحمن الرحيم" ۹۲۲

جہرِ بسملہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ: ۹۲۲

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب: ۹۲۳

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب: ۹۲۳

احناف، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا مذہب: ۹۲۳

مالکیہ کے دلائل اور حنفیہ کی طرف سے جواب: ۹۲۴

شوافع کے دلائل اور ان پر تبصرہ: ۹۲۵

پہلی دلیل اور اس کا جواب: ۹۲۵

دوسری دلیل اور اس کا جواب: ۹۲۶

تیسری دلیل اور اس کا جواب: ۹۲۸

چوتھی دلیل اور اس کا جواب: ۹۲۸

مستدلاتِ شافعیہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کی نظر میں: ۹۲۹

حنفیہ کے دلائل: ۹۳۰

بَابٌ فِي افْتِتَاحِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ۹۳۳

"إخفاءِ تسمية" پر حنفیہ وحنابلہ کا استدلال: ۹۳۳

بسم اللہ کے جزوِ قرآن ہونے اور نہ ہونے میں مختلف اقوال: ۹۳۳

مالکیہ کی رائے: ۹۳۴

شافعیہ کی رائے: ۹۳۴

حنفیہ کی رائے: ۹۳۴

امام شافعیؒ کے مستدلات: ۹۳۵

حنفیہ کے دلائل: ۹۳۶

مضمون	صفحہ
مالکیہ کا استدلال اور حنفیہ کی طرف سے جواب:	۹۳۸
بَابُ مَاجَاءَ أَنَّه لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ	۹۳۹
"لم یقرأ بفاتحة الکتاب" سے متعلق نحوی تحقیق:	۹۳۹
نماز میں سورۂ فاتحہ سے متعلق ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف:	۹۴۱
احناف کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:	۹۴۲
شیخ ابن ہمامؒ کا جواب:	۹۴۳
حضرت شاہ صاحب کا تحقیقی جواب:	۹۴۳
بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّأْمِيْنِ	۹۴۵
لفظِ آمین سریانی زبان سے ماخوذ ہے:	۹۴۵
آمین کہنے میں مالکیہ اور جمہور کا اختلاف:	۹۴۶
مالکیہ کا استدلال اور جمہور کی طرف سے جواب:	۹۴۷
آمین کے جہر و اخفاء کی افضلیت میں فقہاء کا اختلاف:	۹۴۸
شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک:	۹۴۸
حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک:	۹۴۸
حدیثِ باب کے دو طرق اور فریقین کا ان سے استدلال:	۹۴۹
شافعیہ کا روایتِ سفیان اور حنفیہ کا روایتِ شعبہ کی توثیق:	۹۵۰
روایتِ شعبہ پر شافعیہ کے چار اعتراضات:	۹۵۰
اعتراضِ اول کا جواب:	۹۵۱
اعتراضِ دوم کا جواب:	۹۵۲
اعتراضِ سوم کا جواب:	۹۵۳
اعتراضِ چہارم کا جواب:	۹۵۴
روایتِ سفیان کی ظاہری وجوہِ ترجیح اور اُن کی تردید:	۹۵۵

مضمون	صفحہ

پہلی وجۂ ترجیح اور اس کی تردید: ۹۵۵
دوسری وجۂ ترجیح اور اس کی تردید: ۹۵۶
تیسری وجۂ ترجیح اور اس کی تردید: ۹۵۸
چوتھی وجۂ ترجیح اور اس کی تردید: ۹۵۹
شعبہ کی روایت کی وجوہِ ترجیح........................ ۹۶۰
پہلی وجۂ ترجیح: ۹۶۰
دوسری وجۂ ترجیح: ۹۶۰
تیسری وجۂ ترجیح: ۹۶۰
چوتھی وجۂ ترجیح: ۹۶۱
پانچویں وجۂ ترجیح: ۹۶۲
آخری وجۂ ترجیح پر اعتراضات وجوابات: ۹۶۲
آمین بالجہر کی ایک اور توجیہ اور اس کے مختلف قرائن: ۹۶۴
روایتِ شعبہ کی ایک اور وجۂ ترجیح: ۹۶۶
آمین بالجہر پر شافعیہ کے ایک مستدل کا جواب: ۹۶۸
آمین بالجہر کے مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت: ۹۶۸
بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكْتَتَيْنِ ۹۶۹
نماز میں تین مقامات پر سکتہ اور اس کا حکم: ۹۶۹
سکتوں کی تعداد اور الفاظِ حدیث میں رفعِ تعارض: ۹۷۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱)

ابتداء بالتسمیہ کی وجہ:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کا آغاز "بسم اللّٰہ" سے کیا ہے اور حمد وصلوٰۃ ذکر نہیں کی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل ومکاتیب کی اقتداء مقصود ہے؛ کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوئے ہیں، (۲) اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط قرآن میں منقول ہے، وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے (۳) اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہوجاتا ہے، جس میں ارشاد ہے: "کلّ أمرٍ ذي بال لایبدأ فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فھو أقطع"۔ (۴)

الكلام على حديث التسمية والتحميد:

یہ حدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محدثین نے طویل بحثیں کی ہیں اور حافظ شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے ایک پورا رسالہ صرف اسی حدیث کی تحقیق کے لیے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بارے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں۔

---

(۱) أدب الكاتب لابن قتيبة، كتاب تقويم اليد، باب ألف الوصل في الأسماء، ص: ۱۸۴، و نصه: «تكتب "بسم الله" إذا افتتحت بها كتابا أو ابتدأت بها كلاما بغير ألف؛ لأنها كثرت في هذه الحال على الألسنة، في كل كتاب يكتب، وعند الفزع والجزع، وعند الخبر يرد، والطعام يؤكل، فحذفت الألف استخفافا. فإذا توسطت كلاما أثبت فيها ألفا نحو: "أبدأ باسم الله" و "أختم باسم الله" وقال الله عز وجل: اقرأ باسم ربك، و فسبح باسم ربك العظيم وكذلك كتبت في المصاحف في الحالين مبتدأة، ومتوسطة». (ر)

(۲) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: ۷، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله، ورسوله إلى هرقل عظيم الروم إلخ». (ج)

(۳) النمل-۳۰/۲۷، ونصه: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾. (ج)

(۴) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، المقدمة ۱۲/۱، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع». (ج)

اس حدیث پر دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے:

مذکورہ حدیث پر کلام:

ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر:

روایتی حیثیت پر کلام:

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

متن میں اضطراب:

متن کا اضطراب یہ ہے کہ حافظ عبد القادر رہاویؒ[(۱)] نے اپنی "أربعین" میں اس کے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع"[(۲)] اور امام ابوداوٗدؒ نے اپنی "سنن" میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں: "كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله، فهو أجذم"[(۳)] اور امام نسائیؒ نے "عمل اليوم والليلة"[(۴)] میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع"[(۵)] امام ابوداوٗدؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تخریج کرتے

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو محمد عبد القادر بن عبد الله الرهاوي ہے، (۵۳۶-۶۱۲ھ=۱۱۴۱-۱۲۱۵م) آپ حافظ ابن عساکر اور ابوعرو بہ عبد الهادی رحمہما اللہ کے شاگرد ہیں اور ابن نقطہ اور ضیاء الدین مقدسی رحمہما اللہ آپ کے شاگرد ہیں، آپ کی تصانیف میں "كتاب الأربعين المتباينة الإسناد والبلاد"، "المادح الممدوح" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۷۱/۲۲).(ج)

(۲) الأذكار للنووي، كتاب حمد الله تعالى ۱/۱۱۱، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع"، وفي رواية: "بحمد الله"، وفي رواية: "بالحمد فهو أقطع"، وفي رواية: "كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم"، وفي رواية: "كل أمرِ ذي بال لا يبدأ فيه بِبِسمِ الله الرحمنِ الرحيمِ فهو أقطع"، روينا هذه الألفاظ كلها في كتاب "الأربعين" للحافظ عبد القادر الرهاوي، وهو حديث حسن، وقد رُوي موصولاً كما ذكرنا، ورُوي مرسلاً، ورواية الموصول جيدة الإسناد». (ر)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام، رقم: ۴۸۴۰.(ج)

(۴) یہ امام نسائی ابوعبد الرحمٰن احمد بن شعیب رحمہ اللہ (متوفی ۳۰۳ھ) کی تالیف ہے، مسنون دعاؤں کی سب سے پہلی اور جامع کتاب ہے، یہ کتاب موسسۃ الرسالہ، بیروت لبنان سے ۱۴۰۶ھ میں شائع ہو چکی ہے، اسی نام سے علامہ ابن السنی رحمہ اللہ کی کتاب بھی ہے، جس کو امام نسائی رحمہ اللہ کی کتاب کی طرح مقبولیت حاصل ہے۔ (كشف الظنون لحاجي خليفة ۲/۱۱۷۲).(ج)

(۵) أخرجه النسائي عن أبي هريرة في عمل اليوم والليلة، ما يستحب من الكلام عند الحاجة، رقم: ۴۹۴.(ج)

ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کیے ہیں: "كل خطبة ليس فيها تشهد، فهي كاليد الجذماء"[1] اور ابن ماجہ نے اپنی "سنن" میں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں[2] اور ابو عوانہ[3] نے اپنی مستخرج[4] میں یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع" (لفظه لابن ماجه)[5] اور "مسند أحمد" میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل كلام أو أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله عز وجل فهو أبتر أو أقطع"[6]

خلاصہ یہ کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ سے، بعض میں حمد سے، بعض میں شہادت سے۔

سند میں اضطراب:

سند کا اضطراب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہ حدیث موصولاً مروی ہے اور بعض میں مرسلاً،[7] پھر جن طرق میں موصول ہے ان میں سے بعض اسے حضرت کعبؓ سے روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدثین حضرت ابو ہریرہؓ سے۔[8]

---

(۱) سنن أبي داود، باب في الخطبة، رقم: ۴۸۴۱. (ج)

(۲) صحيح ابن حبان، المقدمة، باب ما جاء في الابتداء بحمد الله تعالى، رقم: ۱. (ج)

(۳) آپ کا پورا نام يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري ہے، (۲۳۰-۳۱۶ھ = ۸۴۴-۹۲۸م) ابو عوانہؒ کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے محمد بن یحییٰ ذہلی اور ابو زرعہ رازی رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں اور آپ سے امام طبرانی اور ابن عدی رحمہما اللہ نے روایات لی ہیں، آپ کی تصانیف میں "المستخرج" مشہور ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۴/۴۱۷). (ج)

(۴) مستخرج أبي عوانة، مقدمة المصنف ۹/۱. (ج)

(۵) أخرجه ابن ماجه، أبواب النكاح، باب خطبة النكاح، رقم: ۱۸۹۴. (ج)

(۶) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۸۷۱۲. (ر)

(۷) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الجمعة، باب ما يستدل به على وجوب التحميد في خطبة الجمعة، رقم: ۵۷۶۸، ونصه: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد الله أقطع" أسنده قرة... وسعيد بن عبد العزيز، عن الزهري، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا». (ج)

(۸) المعجم الكبير للطبراني، باب الكاف، رقم: ۱۴۱، ونصه: «عن عبد الله بن كعب، عن أبيه، عن النبي ﷺ، قال: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع أو أجزم»، وفي سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، رقم: ۸۸۳، ونصه: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله أقطع»، وكذا في السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الجمعة، باب ما يستدل به على وجوب التحميد في خطبة الجمعة، رقم: ۵۷۶۸. (ج)

معنوی حیثیت پر کلام:

معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام ہوا ہے کہ اگر ابتداء بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی، پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسنادی حیثیت میں اختلاف:

اسی طرح اس حدیث کی اسنادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح و تحسین کی ہے، چنانچہ علامہ نووی ؒ نے "المجموع شرح المھذب"(۱) میں اس کی تصحیح کی ہے،(۲) لیکن بعض حضرات محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔

حدیث کی تضعیف کرنے والوں کی دلیل:

حدیث کی تضعیف کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اول تو اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنیً بھی، جس کی تشریح اوپر گذری، دوسرے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار قرۃ بن عبدالرحمٰن راوی پر ہے، جن کی تضعیف کی گئی ہے۔(۳)

حدیث کی تصحیح کرنے والوں کی طرف سے رد:

لیکن تصحیح و تحسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبدالرحمٰن کے ضعف کا تعلق ہے وہ ایک

---

(۱) یہ یحییٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جو کہ علامہ شیرازیؒ کی کتاب "المھذب" کی شرح ہے، البتہ علامہ نووی رحمہ اللہ پوری کتاب کی شرح خود نہ کر سکے اور وفات پا گئے، بعد میں دیگر شوافع نے اس کی تکملیں لکھیں ہیں، فقہ شافعی کے مسائل پر مشتمل یہ کتاب تیئیس (۲۳) جلدوں میں دارالفکر بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، مقدمة ١/٧٣، ونصه: «روينا كل هذه الألفاظ... وحديثه هذا حديث حسن». (ج)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف القاف ٨/٣٧٢، ونصه: «قرة بن عبد الرحمن... قال الجوزجاني عن أحمد: منكر الحديث جدا، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: الأحاديث التي يرويها مناكير، وقال أبو حاتم، والنسائي: ليس بقوي». (ج)

مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک ان کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض محدثین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، بلکہ ان کو "أعلم الناس في الزهري" بھی کہا گیا ہے، (۱) یعنی یہ زہری کی روایات میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں۔

اضطرابِ سند کا جواب:

رہا اضطراب سند کا معاملہ سو اس میں بھی تطبیق ممکن ہے، یعنی یہ عین ممکن ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبؓ سے بھی منقول ہو اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی، نیز اسے موصولاً اور مرسلاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہو (۲) اور چونکہ حدیثِ مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے، (۳) اس لیے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اضطرابِ متن کا جواب:

اب صرف اضطرابِ متن اور اضطرابِ معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں: حقیقی، عرفی اور اضافی۔

جس روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتدائے حقیقی مراد ہے اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتدائے عرفی یا اضافی مراد ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن درست نہیں اور علم حدیث سے ناواقفیت کی بناء پر دیا گیا ہے؛ کیونکہ یہ

---

(۱) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، المقدمة ۱/۹، ونصه: «فإن قلت فما حال قرة بن عبد الرحمن عندكم قلت: هو عندي في الزهري ثقة ثبت، فقد قال الأوزاعي: ما أحد أعلم بالزهري منه، وقال يزيد بن السمط: أعلم الناس بالزهري قرة بن عبد الرحمن». (ج)

(۲) المصدر السابق ۱/۱۴، ۱۶، ونصه: «فإن قلت: لقد وقع الاضطراب في هذا الحديث سندا ومتنا... قلت: لا يضر شيء من هذه الاختلافات لاحتمال سماع الزهري من أبي سلمة عن أبي هريرة، ومن ابن كعب عن أبيه الخ». (ج)

(۳) الموقظة في علم مصطلح الحديث للذهبي، المرسل، ص: ۳۹، ونصه: «فإن المرسل إذا صح إلى تابعي كبير، فهو حجة عند خلق من الفقهاء». (ج)

تطبیق اس وقت توصحیح ہوسکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوتی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کررہے ہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ اختلافِ الفاظِ رُواۃ ہے۔ (۱)

درست جواب یہ ہے:

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ ہے کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظ عام تھا، جس میں حمد اور شہادت بھی داخل ہوجاتی ہیں؛ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ذکر اللہ سے ابتداء تھا، لہٰذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کردیا اور بعض نے شہادت سے۔ (۲)

اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر مہتم بالشان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہیے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطبوں کی ابتداء حمد وشہادت سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتداء بسم اللہ سے؛ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا۔ (۳)

حدیثِ مذکور کا حکم:

بہر حال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے اضطراب متن وسند رفع ہوجاتا ہے، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، قبيل أبواب الطهارة ۱/۳۰، ونصه: «وأما ما قال المصنفون من الجمع بين بسم الله، والحمد لله بالابتداء الحقيقي، والمجازي فليس بمراد، وتدل أقاويلهم على تعدد الحديث، والحال أن الحديث واحد، واختلفت الألفاظ». (ج)

(۲) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، المقدمة ۱/۲۲، ونصه: «والمرضي عندي في الجواب جواب رابع عن البخاري، والمزني، وهو أن الحمد إما أن يعني به ما هو أعم من لفظه، وهو الذكر أو خصوصه»، وفي مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، مقدمة المؤلف ۱/۳، ونصه: «والتوفيق بينهما أن المراد منهما الابتداء بذكر الله سواء يكون في ضمن البسملة، أو الحمدلة». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الخطبة، رقم: ۴۸۴۱، ونصه: «كل خطبة ليس فيها تشهد، فهي كاليد الجذماء»، وفي صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم، رقم: ۷، ونصه: «ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم... فدفعه إلى هرقل، فقرأه فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم إلخ». (ج)

کم از کم حسن ضرور ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ نے ”کتاب الأذکار، کتاب حمدالله تعالی“ میں اسے حسن قرار دیا ہے[1] اور علامہ ابن درویش نے ”أسنی المطالب“ میں نقل کیا ہے، کہ حافظ ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ[2] نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے،[3] نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ[4] نے بھی ”طبقات الشافعیة الکبری“[5] میں اس حدیث کی تحسین کی ہے۔[6]

قوله: ”فأقرّ به الشيخ الثقة الأمين“:

---

(۱) الأذکار للنووي، کتاب حمد الله تعالی، ص:۱۱۲، ونصه: «(قال بعد ذکر اختلاف ألفاظ هذا الحديث) روينا هذه الألفاظ كلها في كتاب: "الأربعين" للحافظ عبدالقادر الرهاوي، وهو حديث حسن». (ر،ز)

(۲) آپ کا پورا نام أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان ہے، (۵۷۷-۶۴۳ھ=۱۱۸۱-۱۲۴۵م) ابن صلاح کے نام سے مشہور ہیں، آپ حافظ ابن عساکر اور ابن قدامہ رحمہما اللہ کے شاگردوں میں سے ہیں، علامہ ابن خلکان اور محمد بن حسن ارموی رحمہما اللہ آپ کے شاگرد ہیں، آپ کی تصانیف میں ”معرفة أنواع علوم الحديث“، ”الأمالي“، ”شرح الوسيط“ وغیرہ شامل ہیں۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان، حرف العين ۲۴۳/۳). (ج)

(۳) أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب لعبد الرحمن الحوت، حرف الكاف، ص:۱۶۷، ونصه: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع، رواه أبو داود، وابن ماجه، وحسنه ابن الصلاح». (ر،ز)

(۴) آپ کا پورا نام عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين السبكي ہے، (۷۲۷-۷۷۱ھ = ۱۳۲۷-۱۳۷۰م) شام کے قاضی القضاۃ تھے، آپ علامہ مزی اور حافظ ذہبی رحمہما اللہ کے شاگرد ہیں، ان کی تصانیف میں ”طبقات الشافعية الكبرى“، ”جمع الجوامع“ اور ”توشيح التصحيح“ وغیرہ شامل ہیں۔ (الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ۲۳۲/۳). (ج)

(۵) یہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، جس میں مصنف نے امام شافعی رحمہ اللہ سے لیکر اپنے زمانہ تک کے علمائے شوافع کے حالات لکھے ہیں اور محمود محمد الطناحی رحمہ اللہ کی تحقیق سے مکتبہ ہجر سے ۱۴۱۳ھ میں چھپی ہے۔ (كشف الظنون لحاجي خليفة، طبقات الشافعية ۱۰۹۹/۲). (ج)

(۶) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، المقدمة ۹/۱، ونصه: «وقضى ابن الصلاح، بأن الحديث حسن دون الصحيح وفوق الضعيف محتجا، بأن رجاله رجال الصحيحين سوى قرة، قال: فإنه ممن انفرد مسلم عن البخاري بالتخريج له، وأنا أقول: لم يخرج له مسلم إلا في الشواهد ... وأدعي مع ذلك أن الحديث صحيح». (ج)

جامع ترمذی میں "فأقر به الشیخ الأمین" کا اضافہ:

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے،(۱) لیکن متعدد دوسرے نسخوں میں موجود نہیں،(۲) یعنی بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے: "أخبرنا الشیخ الثقة الأمین أبو العباس"(۳) اور بعض میں اس طرح ہے: "أخبرنا أبو العباس محمد بن محبوب بن فضیل المحبوبي المروزي، الشیخ الثقة الأمین"(۴) یعنی اس میں "فأقر به" کے الفاظ نہیں ہیں، نیز متأخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لیے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا ورنہ درحقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں، اور نہ اس کے معنی صحیح بنتے ہیں۔

مذکورہ اضافہ کی توجیہات:

لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے، ان کی کثرتِ تعداد کے پیشِ نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لیے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں "أقرّ" کا قائل کون ہے؟ اور "أقرّ" کا فاعل یعنی "الشیخ الثقة الأمین" کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں:

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، المقدمة ۱/ ۱۳، ونصه: «فأقر به الشیخ الثقة الأمین، هكذا وقعت هذه العبارة في النسخ المطبوعة في الهند بزيادة لفظ "فأقر به الشيخ الثقة الأمين" بعد لفظ المروزي». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، مقدمة الشرح ۱/ ۳۱، ونصه: «فأقر به الشیخ الثقة الأمین... وهذه العبارة ليست في النسخ المعتبرة». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري ۱/ ۹، ونصه: «نعم نجد في ثبت الكوراني، وثبت السيد الحجازي: أنا الشيخ الثقة الأمين أبو العباس». (ج)

(۴) تحفة الأحوذي للمباركفوري، المقدمة ۱/ ۱۴، ونصه: «وقد وقعت هذه العبارة في نسخة قلمية صحيحة عتيقة هكذا قال: أنا أبو العباس محمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي الشيخ الثقة الأمين، قال أنبأ أبو عيسى بن سورة الترمذي، بحذف لفظ فأقر به». (ج)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی (١) ہیں اور "الشیخ الثقة الأمین" ان کے استاذ شیخ ابوالفتح (٢) ہیں اور مطلب یہ ہے کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابوالفتح کے سامنے پڑھ کر ان سے تصدیق چاہی "فأقرّ به الشیخ الثقة الأمین" لیکن یہ قول کمزور ہے؛ کیونکہ یہ جملہ شیخ ابوالفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے۔ (٣)

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "أقرّ" کا قائل شیخ ابوالفتح اور اس کا فاعل ان کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاذ ہے اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابوالفتح کہتے ہیں کہ میرے استاذ نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا اقرار کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہے، (٤) اس لیے کہ یہ جملہ ابوالفتح کے بہت بعد آیا ہے، نیز ابوالفتح کا کوئی ایک استاذ متعین نہیں جسے "الشیخ الثقة الأمین" کا مصداق قرار دیا جائے۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی کہ "أقرّ" کے قائل ابو الفتح کے تین استاذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور "الشیخ الثقة الأمین" کا مصداق ابو العباس مروزی رحمہ اللہ (٥) ہیں اور مطلب یہ ہے کہ قاضی

---

(١) آپ کا پورا نام أبو حفص عمر بن محمد بن معمر ہے، (٥١٦-٦٠٧ھ=١١٢٣-١٢١٠م) اپنے زمانے کے مؤدب اور شیخ الحدیث تھے، ابن حجر رحمہ اللہ ان کو مسند الشامیین اور ابن العماد رحمہ اللہ ان کو مسند العصر کہتے تھے، بغداد، اربل، موصل اور دمشق وغیرہ میں احادیث کا درس دیا اور "مسند الإمام عمر بن عبد العزیز" کے نام سے کتاب لکھی۔ (لسان المیزان لابن حجر العسقلاني، تابع حرف العین ٣٢٩/٤، الأعلام للزرکلي، حرف العین ٦١/٥).(ج)

(٢) آپ کا پورا نام أبو الفتح عبد الملك بن أبي القاسم عبد الله بن أبي سهل ہے، (٤٦٢-٥٤٨ھ=١٠٧٠-١١٥٣م) ہرات شہر میں پیدا ہوئے، قاضی ابو عامر، احمد بن عبد الصمد الغورجی اور ابو النصر التریاقی رحمہم اللہ سے "جامع ترمذی" پڑھی، مذکورہ تین شخصیات کے علاوہ محمد بن علی اور حکیم بن احمد اسفرائنی رحمہما اللہ وغیرہ ان کے اساتذہ میں شامل ہیں، شاگردوں میں ابن عساکر، ابن الجوزی رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة التاسعة والعشرون ٢٧٣/٢٠).(ج)

(٣) اس کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا۔ (ج)

(٤) الكوكب الدري للكنكوهي، مقدمة المؤلف ٢٤/١، و نصه: «وأبو محمد عبد الجبار قائله لا كما زعم بعضهم أن الموصوف به، وفاعل الفعل المذكور الشيخ أبو الفتح المذكور في وسط السند، إذلو كان الأمر على ما قال لكان هذا التقرير في آخر السند بعد قوله الترمذي الحافظ».(ج)

(٥) آپ کا پورا نام محمد بن أحمد بن محبوب ہے، (٢٥٩-٣٤٦ھ=٨٧٣-٩٥٧م) "سنن ترمذی" کے راوی ہے، اپنے زمانے کے بلند پایہ محدث تھے، امام حاکم رحمہ اللہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: "ثقة مامون"، خراسان کے صاحب ثروت تاجروں میں سے تھے، آپ کے اساتذہ میں امام ترمذی، محمد بن صالح اور سعید بن مسعود رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (الروض الباسم في تراجم شیوخ الحاكم لأبي الطیب المنصوري، ترجمة أبي عبد الله الحاكم ٨٧٢/٢، وسیر أعلام النبلا للذهبي، الطبقة العشرون ١٠٣/١٢).(ج)

زاہد رحمہ اللہ،(۱) ابونصر تریاقی(۲) اور ابوبکر غورجی رحمہ اللہ(۳) نے عبدالجبار(۴) سے درس لینے کے بعد ان کے استاذ ابوالعباس مروزی سے براہِ راست ملاقات کی، ان سے تصدیق چاہی اور پوچھا: "أأخبرت عبدالجبار فأقر به الشیخ الثقة الأمین"(۵) یہ توجیہ لفظی اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابوالعباس مروزی رحمہ اللہ سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے؛ کیونکہ قاضی زاہد کی ولادت ۴۰۰ھ میں ہوئی(۶) اور ابوالعباس مروزیؒ کی وفات ان سے چوّن (۵۴) سال قبل ۳۴۶ھ میں ہوچکی تھی،(۷) جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہوجاتا ہے۔

---

(۱) آپ کا پورا نام قاضي زاهد أبو عامر محمود بن القاسم الأزدي ہے، (۴۰۰-۴۸۷ھ = ۱۰۱۰-۱۰۹۴م) آپ نے "سنن الترمذي" علامہ جرجانی سے روایت کی ہے۔ (العقد المذهب في طبقات حملة المذهب لابن الملقن الشافعي، الطبقة الرابعة عشرة ۱/۱۰۶). (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو نصر عبدالعزيز بن محمد بن علي ہے، (۳۸۹-۴۸۳ھ = ۹۹۹-۱۰۹۰م) "تریاق" ہرات کا ایک شہر ہے اسی کی نسبت سے تریاقی کہلائے، آپ علمِ ادب کے امام تھے اور علامہ جراحی رحمہ اللہ سے "سنن الترمذی" کی سماعت کی، آپ کے شاگردوں میں مؤتمن الساجی اور ابوالفتح عبدالملک الکروخی رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الخامسة والعشرون ۱۹/۶، والتقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد لابن نقطة الحنبلي، حرف العين ۱/۳۶۲). (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أحمد بن عبد الصمد بن أبي الفضل ہے، (۰۰۰-۴۸۱ھ = ۰۰۰-۱۰۸۸م) "سنن ترمذی" کے راوی ہیں، محدث حسین بن محمد کتبی رحمہ اللہ نے ان کی توثیق کی ہے، مؤتمن الساجی اور ابوالفتح عبدالملک الکروخی رحمہما اللہ نے آپ سے "جامع ترمذی" سنی ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الخامسة والعشرون ۱۹/۷، والتقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد لابن نقطه الحنبلي، حرف الألف ۱/۱۴۷). (ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبو محمد عبدالجبار بن محمد بن أحمد ہے، (۴۴۵-۵۳۶ھ = ۱۰۵۳-۱۱۴۲م) سعد السمعانی رحمہ اللہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: "صالح ثقة، عارف بالمذهب"، جامع ترمذی کی روایت ابوالعباس المحبوبی رحمہ اللہ سے کی ہے، آپ کے اساتذہ میں ابوبکر احمد بن حسین، عبدالکریم بن ہوازن رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں اور شاگردوں میں ابوالنصر تریاقی، ابومظفر عبداللہ بن عطاء رحمہما اللہ وغیرہ مشہور ہیں۔ (التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد لابن نقطه الحنبلي ۱/۳۴۸). (ج)

(۵) تحفة الأحوذي للمباركفوري، المقدمة ۱/۱۵، ونصه: «أن القاضي الزاهد أبا عامر أو الشيخ أبا نصر أو الشيخ أبا بكر الذين هم تلامذة أبي محمد عبدالجبار قد سأل أستاذ أستاذه - أعني أبا العباس - عن أنك أخبرت تلميذك أبا محمد عبدالجبار بهذا الكتاب فأقر به إلخ». (ج)

(۶) العقد المذهب في طبقات حملة المذهب لابن الملقن الشافعي، الطبقة الرابعة عشرة ۱/۱۰۶، ونصه: «محمود بن القاسم بن القاضي أبي منصور محمد القاضي أبو عامر ... ولد سنة أربعمائة». (ج)

(۷) الروض الباسم في تراجم شيوخ الحاكم لأبي الطيب المنصوري، ترجمة أبي عبدالله الحاكم ۲/۸۷۲-۸۷۴ ونصه: «محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل أبو العباس المحبوبي المرْوَزِي ... وتوفي في رمضان سنة ست وأربعين وثلاثة مائة»، وكذا في سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة العشرون ۱۲/۱۰۳. (ج)

چوتھی توجیہ مولانا عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ نے "تحفة الأحوذي" میں یہ اختیار کی ہے کہ قائل "أقرّ" ابوالفتح کے تین اساتذہ ہیں اور اس کے فاعل عبدالجبار ہیں [(۱)] اور مطلب یہ ہے کہ ان تین اساتذہ نے اپنے استاذ سے پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لیے پوچھا: "أأخبرك أبو العباس فأقرّ به الشيخ الثقة الأمين" لیکن یہ توجیہ اس لیے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبدالجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہیے تھا نہ کہ ابوالعباس مروزی رحمہ اللہ کے نام کے بعد۔

پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ، حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "أقرّ" کے قائل عبدالجبار اور اس کے فاعل ابوالعباس ہیں، [(۲)] یعنی عبدالجبار نے ابوالعباس پر قرأت کر کے ان سے تصدیق چاہی: "أأخبرك الشيخ الترمذي فاقرّ به الشيخ الثقة الأمين" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لیے کہ اس میں کوئی دور دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی اور چونکہ یہ جملہ ابوالعباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لیے متبادر یہی ہے کہ "الشيخ الثقة" سے مراد ابوالعباس ہیں، دوسرے اس لیے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی [(۳)] اور علامہ فالح حجازی [(۴)] کے ثبت میں یہ الفاظ ہیں: "أخبرنا الشيخ الثقة الأمين أبو العباس" اس

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، المقدمة ۱/۱۴، ونصه: «فاعلم أن المراد بالشيخ الثقة الأمين في هذه الجملة أبو محمد عبد الجبار، والمعنى، أن القاضي الزاهد أباعامر، والشيخ أبانصر عبد العزيز، والشيخ أبابكر أحمد بن عبد الصمد من تلامذة أبي محمد عبد الجبار أخذوا هذا الكتاب عنه بالعرض عليه، بأن كان أحد من تلامذته يقرؤه عليه، والباقون كانوا يسمعون، والشيخ أبو محمد عبد الجبار كان مصغيا فاهما غير منكر، وكان قراءة القارئ عليه هكذا: قلت: أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي إلخ، فأقر به الشيخ الثقة الأمين، أي أبو محمد عبد الجبار يعني فأقر بما قرئ عليه، ولم ينكر فصح سماعهم منه، وجاز لهم الرواية عنه». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري ۱/۳۱، ونصه: «المراد بالشيخ هو المحبوبي كما في ثبت ابن عابدين إلخ»، وفي معارف السنن للبنوري ۱/۱۰، ونصه: «فما ذكره هو وغيره من الإحتمالات... فالمتعين ما أفاده إمام العصر شيخنا وهو المنقول عن الفقيه الحجة المحدث الكنكوهي في "الكوكب الدري" إلخ». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام إبراهيم بن حسن الكوراني الكردي ہے، (۱۰۲۵ - ۱۱۰۱ھ = ۱۶۱۶ - ۱۶۹۰م) فقیہ اور محدث تھے، آپ کی تصنیفات میں "مسلك الإرشاد"، "اتحاف الخلف" وغیرہ شامل ہیں۔ (البدر الطالع للشوكاني ۱/۱۲). (ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبو النجاح محمد فالح بن محمد بن عبدالله الظاهري ہے، (۱۲۵۸ھ - ۱۳۲۸ھ = ۱۸۴۲ - ۱۹۱۰م) آپ لغت اور حدیث کے بڑے ماہر عالم تھے۔ آپ نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں "اصطلاح الحديث"، "أنجح المساعي"، "صحائف العامل"، "شيم البارق" وغیرہ شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۶/۳۲۶). (ج)

سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشيخ الثقة الأمين" ابوالعباس کے لیے ایک لقب کی حیثیت اختیار کر گیا تھا، اس لیے اس سے ابوالعباس مراد لینا زیادہ راجح ہے۔[1]

مذکورہ اضافہ کی ضرورت:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے "الكفاية"[2] میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاذ پورے تیقظ کے ساتھ سن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ شاگرد کے لیے روایت حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لیے کوئی جملہ زبان سے کہے،[3] اس اولویت پر عمل کرنے کے لیے ابوالعباس نے اقرار کیا اور عبدالجبار نے "فأقرّ به الشيخ الثقة الأمين" کہہ کر اسے نقل کیا، والله أعلم۔

قوله: "الحافظ":

مختلف اصطلاحات حدیث کی وضاحت:

عام طور سے مشہور ہے کہ محدث، حافظ، حجت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جن کا اطلاق احادیث کی

---

(۱) معارف السنن للبنوري ۹/۱، ونصه: «نعم نجد في ثبت الكوراني، وثبت السيد الحجازي: أنا الشيخ الثقة الأمين أبو العباس... على أن هذا اللقب أصبح به مخصوصا». (ج)

(۲) اس کتاب کا پورا نام "الكفاية في علم الرواية" ہے، یہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، اس میں علمِ حدیث کے اصول اور دقائق کے متعلق ابحاث ہیں، دائرۃ المعارف عثمانیہ ہندوستان سے ۱۳۵۷ھ میں چھپی ہے۔ (السيرة النبوية من خلال أهم كتب التفسير لعصام بن عبد المحسن الحميدان، المبحث الثاني ۸۱/۱). (ج)

(۳) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، باب ما جاء في إقرار المحدث إلخ، ص: ۲۸۰، و نصه: «والذي نذهب إليه أنه متى نصب نفسه للقراءة عليه، وأنصت إليه مختار الذلك غير مكره، وكان متيقظا غير غافل... فأقر به، كان أحب إلينا»، وكذا في معارف السنن للبنوري ۱۳/۱. (ج)

کچھ معین تعداد یاد ہونے پر ہوتا ہے،(۱) لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے۔

علامہ زاہد الکوثری رحمہ اللہ کی رائے:

علامہ زاہد الکوثریؒ نے اس کی تردید کی ہے، "كما صرح به تلميذه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في تعليقه على إنهاء السكن"۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیمی الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو دیئے جاتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ "حاکم" اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرۂ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے؛ کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لیے ہیں، ادنیٰ درجہ محدث ہے، پھر حافظ، پھر حجت، جس کے لیے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں۔(۲) والله سبحانه أعلم۔

---

(۱) شرح شرح نخبة الفكر لملا علي القاري، بدء التصنيف في علوم الحديث ١/١٢١، ونصه: «(الحافظ): هو من أحاط علمه بمئة ألف حديث ثم بعده الحجة: وهو من أحاط علمه بثلاث مئة ألف حديث، ثم الحاكم: وهو الذي أحاط علمه بجميع الأحاديث المروية متنا وإسنادا، وجرحا وتعديلا وتاريخا، كذا قاله جماعة من المحققين». (ج)

(۲) قواعد في علوم الحديث للعلامة ظفر أحمد العثماني، ص: ٢٨، ونصه: «أن مدار ذلك في كل زمان على عرف أهله، فالمحدث في زماننا من كان كثير الاشتغال بمطالعة كتب الحديث ودرسه وتدريسه بإجازة الشيوخ له مع معرفة معاني الحديث رواية ودراية. والحافظ من إذا سمع الحديث عرف أنه في الصحاح... قال الشيخ عبد الفتاح تحته: ويشهد لهذا الذي قال شيخنا التهانوي حفظه الله: أني كنت سألت شيخنا العلامة الكوثري رحمه الله تعالى عن هذه التحديدات التي ذكروها في (الحافظ) و(الحاكم) و(الحجة)، من أين جاءت؟ وما مستندها؟ فأجابني بأنها اصطلاح متأخر لم يعرف في السلف» (ج)

أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ

عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"الطَّهارة" اور "الطُّهور" بضم الطاء مصدر ہے،[1] جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں اور اس کا اطلاق نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے۔[2]

قوله: "عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم":

(۱) تاج العروس للزبيدي ۱۲/۴۴۷، ونصه: «قال ابن الأثير: الطهور، بالضم: التطهر». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة ۸۳/۱، ونصه: «إذا الحدث دنس حكمي، والنجاسة الحقيقية دنس حقيقي وزوالهما طهارة». (ج)

ترجمة الباب میں "عن رسول اللہ" ذکر کرنے کا مقصد:

اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذی رحمہ اللہ کا منشاء اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کتاب میں صرف احادیثِ مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی۔ (۱) اس تصریح کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیثِ مرفوعہ اور آثارِ موقوفہ ومقطوعہ خلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی "کتاب الآثار"، امام مالک رحمہ اللہ کی "موطأ"، "مصنَّف عبدالرزاق" اور "مصنَّف ابن أبي شيبة" وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیث مرفوعہ کے لیے مخصوص کردیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت عبید اللہ بن موسیٰ العبسی (۲) نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیثِ مرفوعہ جمع کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں۔ (۳)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة ۱/۳۵، ونصه: «وقال الترمذي: عن رسول الله مشيراً إلى أن الواردة ههنا مرفوعات لا آثار». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام عبید اللہ بن موسى العبسي الكوفي ہے، (۱۲۰-۲۱۳ھ = ۷۳۸-۸۲۴م) مفسر اور محدث ہیں، ابو حاتم اور ابن معین رحمہما اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، شیعیت کی طرف مائل تھے، ہشام بن عروۃ، سلیمان اعمش رحمہما اللہ وغیرہ سے احادیث لی ہیں، آپ سے استفادہ کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل اور امام بخاری رحمہما اللہ جیسے اساطین علم شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۹/۵۵۴). (ج)

(۳) الرسالة المستطرفة للكتاني، ص: ۷، ونصه: «ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسج على منوالهم إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفرد حديث النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنف عبيد الله بن موسى العبسي الكوفي مسندا، وصنف مسدد بن مسرهد البصري مسندا الخ»، وكذا في معارف السنن للبنوري ۱/۲۴. (ج)

بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ

(۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، ح وحَدَّثَنَا هَنَّادٌ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَاتُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَاصَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ»،(۱) قَالَ هَنَّادٌ فِي حَدِيثِهِ:«إِلَّا بِطُهُورٍ». هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ. وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ إلخ.

''تراجم الأبواب'' میں امام ترمذی رحمہ اللہ کا اسلوب:

امام ترمذی رحمہ اللہ کا طرز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظِ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ سہل ہیں۔(۲)

قوله: ''حدثنا'':

اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے ''به قال'' پڑھا جاتا ہے، جو ''بالسند المتصل منا إلى الإمام الترمذي قال'' کا مخفف ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی ابتداء میں ایک مرتبہ ''بالسند المتصل منا إلى الإمام الترمذي الحافظ أبي عيسى قال'' پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم: ۲۲۴، وابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، رقم: ۲۷۲. (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة ۱/۳۵، ونصه: «وسهل التراجم تراجم الترمذي»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة ۱/۲۳. (ج)

حدیث میں "وبه قال" پر اکتفاء کیا جائے۔[1]

یہ الفاظ اس لیے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے۔

اسانید میں "حدثنا"، "أخبرنا" اور "عنعنه" اختیار کرنے کی وجہ:

یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً سند کے ابتدائی دو تین راویوں تک "حدثنا" اور "أخبرنا" کے صیغے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً "عنعنه" کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی توجیہ:

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متأخرین میں زیادہ ہوگیا،[2] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تابعین کے دور کے مدلّسین کا تذکرہ کیا ہے کہ ان کی تعداد پچیس (۲۵) سے زیادہ نہیں ہے، اس کے برخلاف نیچے کے راویوں میں مدلّسین کی تعداد سو (۱۰۰) سے بھی زیادہ ہے،[3] اور بعد میں تو مدلّسین کا شمار بہت مشکل ہے، بہرحال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لیے "عنعنه" کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا، اس لیے تحدیث واخبار کے صریح صیغوں کی ضرورت پیش آگئی۔

---

(۱) إرشاد الساري للقسطلاني، مقدمة الشارح، الفصل الثالث إلخ ۱۷/۱، ونصه: «وإذا قرأ إسناد شيخه المحدّث أوّل الشروع وانتهى عطف عليه بقوله في أوّل الذي يليه "وبه قال حدثنا" ليكون كأنه أسنده إلى صاحبه في كل حديث». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۳۶/۱، ونصه: «ربما تجد في كتب الصحاح وغيرها أنهم يبدؤون السند من الأول أي الأعلى بالعنعنة ثم في الأسفل بالإخبار والتحديث؛ لأن التدليس لم يكن في السلف وحدث في المتأخرين فاحتاج المحدثون إلى التصريح بالسماع، ولا يقبل حديث المدلس إلا عند التصريح بالسماع أو ما يدل عليه». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوری ۲۵/۱، ونصه: «وهذه رسالة ابن حجر فی طبقات المدلسين أمامنا شاهدة على أن المدلسين في التابعين لا يربوا على خمس وعشرين نفسا في حين ترى في من بعدهم وغيرهم ما يربو عديدهم على مائة نفس». (ج)

قوله: "قتيبة بن سعيد":

لفظ "ابن" کا ہمزہ لکھنے کے قواعد:

علامہ ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے "أدب الکاتب"(۱) میں "باب ألف الوصل في الأسماء" کے تحت یہ قواعد بیان کیے ہیں کہ "ابن" کا ہمزہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"ابن" کا ہمزہ اس وقت کتابت میں حذف ہو جائے گا جب وہ دو متناسل علموں کے درمیان میں ہو، اور لفظ "ابن" پہلے علم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو ہمزہ لکھا جائے گا، لہٰذا "حسن ابن فاطمة"، "الحسن والحسين ابنا فاطمة" اور "إنّ زيدًا ابن علي" میں ہمزہ لکھا جائے گا۔(۲)

قتیبہ بن سعید خراسان کے محدّث ہیں، اور امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے ان سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔(۳)

---

(۱) یہ کتاب عربی ادب سے متعلق ہے، علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ عربی ادب کے چار اصولی کتابوں میں سے ایک "ادب الکاتب" ہے۔ (تاريخ ابن خلدون، مقدمة، علم الأدب ۱/۷۶۳). (ج)

(۲) أدب الكاتب لابن قتيبة، كتاب تقويم اليد، باب ألف الوصل في الأسماء، ص: ۱۸۴، ۱۸۵، ونصه: «و"ابن" إذا كان متصلا بالاسم وهو صفة كتبته بغير ألف، تقول "هذا محمد بن عبد الله"... فإن أضفته إلى غير ذلك أثبت الألف، نحو قولك: "هذا زيد ابنك" و "ابن عمك" و "ابن أخيك" وكذلك إذا كان خبرا كقولك "أظن محمدا ابن عبد الله" و "كان زيد ابن عمرو" و "إن زيدا ابن عمرو" وفي المصحف: وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، كتبا بالألف؛ لأنه خبر، وإن أنت ثنيت الابن ألحقت فيه الألف، صفة كان أو خبرا، فقلت: "قال عبد الله وزيد ابنا محمد كذا وكذا" و "أظن عبد الله وزيدا ابني محمد"، وإن أنت ذكرت ابنا بغير اسم فقلت: "جاءنا ابن عبد الله" كتبته بالألف، وإن نسبته إلى غير أبيه فقلت: "هذا محمد ابن أخي عبد الله" ألحقت فيه الألف، وإن نسبته إلى لقب قد غلب على اسم أبيه أو صناعة مشهورة قد عرف بها كقولك: "زيد بن القاضي"، و "محمد بن الأمير" لم تلحق الألف؛ لأن ذلك يقوم مقام اسم الأب. وإذا أنت لم تلحق في "ابن" ألفا لم تنون الاسم قبله، وإن ألحقت فيه ألفا نونت الاسم»، و "ملخصه ما ذكر البستاني" أنه إذا وقع صفة بين علمين يحذف الألف، فلو وقع غير صفة لم تحذف وكذلك لو كان مضافا إلى غير أبيه وكان مثنى». (قطر المحيط للبستاني ۱/۱۴۵). (ر)

(۳) تهذيب الكمال للمزي ۲۳/۵۲۳-۵۲۹، ونصه: «قتيبة بن سعيد... روى عن إبراهيم بن سعيد المدني... ومالك بن أنس ... روى عنه: الجماعة سوى ابن ماجه ... وقال أحمد بن أبي خيثمة، عن يحيى بن معين، وأبو حاتم... والنسائي: ثقة». (ج)

قوله: ''أنا''، یعنی: أخبرنا:

''ثنا''، ''أنا'' اور ''نبأ'' کی وضاحت:

محدثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان ''حدّثنا'' کو ''ثنا'' اور ''أخبرنا'' کو ''أنا'' اور ''أنبأنا'' کو ''نبأ'' لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو ''قال حدثنا''، ''قال أخبرنا'' اور ''قال أنبانا'' پڑھنا چاہیے۔ (۱)

قوله: ''أبو عوانة'':

یہ بھی مشہور محدث ہیں، ان کی وثاقت پر اتفاق ہے۔ (۲)

قوله: ''سماك بن حرب'':

یہ بھی ثقہ راوی ہے، البتہ ان کی جو روایت عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشا بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے ان کی روایتیں محلِّ نظر ہیں۔ (۳)

قوله: ''ح'':

سند کے درمیان میں حرفِ ''ح'' کی وضاحت:

یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب ہے سند کے ایک حصہ کا بدل جانا۔

اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

علمائے مغرب اس کو قراءت کے وقت ''تحویل'' پڑھتے ہیں۔

---

(۱) الخلاصة في معرفة الحديث للطيبي، خاتمة الفصل الثالث، ص: ۱۷۷، ونصه: «غلب على كتبة الحديث... حدثنا: (ثنا)... أخبرنا (أنا) إلخ». (ج)

(۲) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الخامسة ۱/۱۷۳، ونصه: «أبو عوانة الوضاح بن خالد مولى يزيد بن عطاء اليشكري الواسطي البزاز الحافظ أحد الثقات إلخ». (ج)

(۳) تهذيب الكمال للمزي، باب السين ۱۲/۱۲۰، ونصه: «قال يحيى: وسماك ثقة ... وقال يعقوب بن شيبة: قلت لعلي بن المديني: رواية سماك عن عكرمة؟ فقال: مضطربة ... وهو في غير عكرمة صالح وليس في المتثبتين»، وكذا في تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تابع لحرف السين ۴/۲۳۳. (ج)

علمائے مشرق صرف "ح" پڑھتے ہیں، پھر علماء مشرق میں سے بعض اس کو "ح" بالقصر پڑھتے ہیں، اور بعض "حاء" بالمد پڑھتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے:

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بالقصر پڑھنا اَولیٰ ہے، (۱) اس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ (۲) نے لکھا ہے کہ حروفِ تہجی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہاء پر الف ہوتا ہے اگر ترکیبِ کلام میں لایا گیا ہو تو ممدود پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، (۳) دلیل میں فرزدق (۴) کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدین رحمہ اللہ (۵) کی مدح میں ہے۔ ؎

ما قال لا قط إلا في تشهده لولا التشهد كانت لاءه نعم (۶)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/۳۶، تحت الرقم: ۱، ونصه: «ح يسمى تحويلا، والاختلاف في القراءة، فإن المغاربة يقرؤون تحويل، والمشارقة يقرؤون ح بالمد أو القصر، قال سيبويه: إن أسماء حروف التهجي إن كانت مركبة في الكلام فممدودة ... وإن كانت منفردة فمقصورة كما يقال في حين التعداد: با، تا، ثا». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سیبویہ ہے، (۱۴۸ - ۱۸۰ھ = ۷۶۵-۷۹۶م) سیبویہ فارسی کا لفظ ہے سیب کی خوشبو کو کہتے ہیں، پہلے فقہ اور حدیث کا علم حاصل کیا اور پھر امام خلیل نحوی رحمہ اللہ سے علم نحو پڑھ کر نحو کے امام بن گئے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، ذكر من اسمه عمرو ۱۴/۹۹). (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/ ۳۵، تحت الرقم: ۱، ونصه: قال سيبويه: «إن أسماء حروف التهجي إن كانت مركبة في الكلام فممدودة... وإن كانت منفردة فمقصورة إلخ». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبو فراس همام بن غالب الفرزدق ہے، (۰۰۰-۱۱۰ھ = ۰۰۰-۷۲۸م) اسلامی شعراء میں سے ہیں، حضرت ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سماعت کا شرف حاصل ہے، ان کے شاگردوں میں مروان الاصفر اور ابن ابی نجیح رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۳/۱۳۴). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام زین العابدین أبو الحسن علي بن حسين بن علي ہے، (۳۸-۹۴ھ = ۶۵۸-۷۱۲م) ان کو علی اصغر بھی کہا جاتا ہے، فرقہ امامیہ کے نزدیک بارہ ائمہ میں سے یہ چوتھے نمبر پر ہیں، اپنے والد حضرت حسین اور صفیہ بنت حیی بن اخطب وغیرہ سے روایات لی ہیں، ان کے شاگردوں میں امام زہری، زید بن اسلم رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد لأبي النصر البخاري الكلاباذي، باب العين ۲/۵۲۷). (ج)

(۶) ديوان الفرزدق، حرف الميم، يمدح زين العابدين، ص: ۵۱۲. (ج)

تحویل کی قسمیں:

تحویل کی دو قسمیں ہیں:

۱) مؤلفِ کتاب سے دو سندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جا کر کسی ایک راوی پر جمع ہو جائیں، جس راوی پر اجتماع ہو اس کو "مدار الاسناد" یا "مخرج الاسناد" کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہناد دونوں الگ الگ سندیں ایک ابن حرب پر جمع ہوئیں، لہٰذا وہ مدارِ اسناد ہے۔

۲) مصنّف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہو جائیں،(۱) صحاح ستہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ اور نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ محدثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں متن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطے کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہے، اس لیے کہ اس میں سماک(۲) تک دو واسطے ہیں، بخلافِ ہنّاد کی سند کے، کہ اس میں تین واسطے ہیں، اس لیے امام ترمذی رحمہ اللہ نے قتیبہ ہی کی سند کا متن ذکر کیا ہے، اور ہنّاد کے متن کے خلاف کو الگ "قال: هنّاد في حديثه إلّا بطهور" کہہ کر ذکر کر دیا ہے۔

قال: "وحدثنا هنّاد":

یہ ہناد ابن السّری ہیں، کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لیے "راهب الكوفة" کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے ان کی روایتیں نقل کی ہیں۔(۳)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۳۶/۱، تحت الرقم: ۱، و نصه: «واعلم أن التحويل على قسمين، أحدهما: اجتماع الطرق المتعددة من الأسفل، ويسمى الراوي المشترك مدارا ومخرجا، وهذا التحويل كثير، ثانيهما: افتراق الطريق الواحد من الأسفل إلى طرق كثيرة». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو المغيرة سماك بن حرب ہے، (۰۰۰-۱۲۳ھ = ۰۰۰-۷۴۱م) کوفہ کے کبار تابعین میں سے ہیں، آپ نے نعمان بن بشر، جابر بن سمرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایات لی ہیں، آپ سے حضرت شعبہ، سفیان ثوری اور یزید بن عطاء رحمہم اللہ نے روایات لی ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۲۴۵/۵). (ج)

(۳) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الثامنة ۷۰/۲، و نصه: «هناد بن السري بن مصعب الحافظ القدوة... وعنه الجماعة سوى البخاري... وما تزوج قط ولا تسرى، وكان يقال له: ذاهب الكوفة». (ج)

قوله: "وكيع بن الجرّاح":

یہ اپنے زمانے کے "أعلم" اور "أحفظ" محدّثین میں سے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد اور امام احمد بن حنبلؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کے استاذ ہیں۔ (۱)

قوله: "عن إسرائيل":

یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدّث ابواسحاق سبیعی کے پوتے ہیں، یہ محدّث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح وتعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ (۲)

قوله: "مصعب بن سعد":

اجل تابعین میں سے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں۔ (۳)

قوله: "لا تقبل" :

قبولیت کی قسمیں:

قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابت۔

(۱) قبولِ اصابت:

قبولِ اصابت کا مطلب ہے: "كون الشيء مستجمعًا لجميع الشرائط والأركان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔

(۲) قبولِ اجابت:

اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے: "وقوع الشيء في حيّز مرضاة الرّب سبحانه

---

(۱) الجواهر المضية لعبد القادر القرشي ۱/ ۵۴۰، ونصه: «وكيع بن الجراح الكوفي... سمع هشام... والإمام أبا حنيفة... وروى عنه ابن المبارك وأحمد بن حنبل». (ج)

(۲) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الخامسة ۱/ ۱۵۸، ونصه: «إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الإمام الحافظ... وكان حافظًا حجة صالحا خاشعا من أوعية العلم، ولا عبرة بقول من لينه إلخ». (ج)

(۳) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم ۱/ ۵۳۳، ونصه: «مصعب بن سعد بن أبي وقاص الزهري أبو زرارة المدني، ثقة من الثالثة». (ج)

وتعالی"(١) اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن وحدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً حدیث معروف: "لا يقبل الله صلاة حائض إلّا بخمار"(٢) میں قبول اصابت مراد ہے، دوسری طرف: "من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين صباحًا"(٣) أو كما قال صلى الله عليه وسلم، اس میں قبولِ اجابت مراد ہے۔

لفظ قبول کے معنی میں علماء کی آراء:

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے۔(٤)

لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے "فتح الملهم" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے۔(٥)

---

(١) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لاتقبل صلاة بغير طهور ١/٣٦، ونصه: «القبول على قسمين: أحدهما: كون الشيء متجمعا بجميع الأركان والشرائط. وثانيهما: وقوعه في حيز مرضاة الله». (ج)

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة عن عائشة رضي الله عنها، باب المرأة تصلي بغير طهور، رقم: ٦٤١. (ج)

(٣) أخرجه الترمذي عن عبد الله بن عمر، أبواب الأشربة، باب ما جاء في شارب الخمر، رقم: ١٨٦٢. (ج)

(٤) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب فضل الوضوء والغر المحجلون ١/٢٣٤، ٢٣٥، قبيل الرقم: ١٣٥، ونصه: «والمراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة، وهو الإجزاء، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة، ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرته عبر عنه بالقبول مجازا، وأما القبول المنفي في مثل قوله ﷺ من أتى عرافا لم تقبل له صلاة فهو الحقيقي؛ لأنه قد يصح العمل ويتخلف القبول لمانع». (ج)

(٥) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، باب وجوب الطهارة للصلاة ٢/٤٢٠، تحت الرقم: ٥٣٤، ونصه: «قال العبد الضعيف عفا الله عنه: فالقبول في الأصل معناه: الأخذ يقابله الرد... قوله عليه السلام: من أتى عزافا لم تقبل له صلاة: هو بعض أفراد القبول الذي سميناه بالقبول الحسن... وهذا الذي قلناه من حمل حديث الباب على حقيقة القبول، وحديث العراف وغيره على التجوز فيه... عكس ما قاله الحافظ في الفتح، فإنه ادعى أن القبول معناه الحقيقي: هو الذي حملنا عليه حديث العراف، والمعنى الذي حملنا عليه حديث الباب هو المجاز». (ج)

حدیثِ مذکور میں لفظِ "قبول" کا مصداق:

پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں؟

علامہ تقی الدین ابن دقیق العید[۱] نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہے، اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہٰذا ہمیں اس حدیث کی تشریح میں توقف کرنا چاہیے۔[۲]

لیکن جمہور کے نزدیک یہاں قبول اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانی رحمہ اللہ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول پر اشکال ہوسکتا ہے کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا اور وہ قرینہ تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی۔[۳]

امام ترمذیؒ کا رجحان:

امام ترمذی رحمہ اللہ کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبولِ اجابت مراد لیتے ہیں؛ کیونکہ جہاں تک قبول اصابت کا تعلق ہے، انہوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لیے ایک الگ باب "باب مفتاح الصلاة الطهور" کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں (مفتاح الصلاة الطهور میں) اصابتِ صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیثِ باب میں بھی ان کے نزدیک قبولِ اصابت مراد

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو الفتح محمد بن علي بن وهب تقي الدين ہے، (۶۲۵-۷۰۲ھ=۱۲۲۸-۱۳۰۲م) ابن دقیق العید کی کنیت سے مشہور ہیں، آپ اپنے والد اور علامہ منذری رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں اور علامہ ابن سید الناس رحمہ اللہ کے استاد ہیں، آپ نے بہت سی تصانیف لکھی ہیں، جن میں "الاقتراح في بيان الاصطلاح"، "إحكام الأحكام" وغیرہ مشہور ہیں۔ (طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ۹/۲۰۷). (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۱/۳۶، تحت الرقم: ۱، ونصه: «وقال ابن دقيق العيد: إن القبول مشترك في المعنيين ولا قرينة على المعنى الأول، وأما الثاني فغير معلوم بغير الله تعالى فلا نعلم ما في حديث الباب». (ج)

(۳) المصدر السابق، ونصه: «وأقول: إن المراد هو الأول بقرينة الإجماع على عدم صحة الصلاة بدون الطهور». (ج)

ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہر حال جمہور کے نزدیک قبولِ اصابت ہی مراد ہے۔

قوله: "صلاة":

طہارت کے بغیر نماز کی ادائیگی میں جمہور کا موقف:

یہ نکرہ تحت النفی ہے، لہٰذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، (۱) حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جملہ "لا رجل في الدار" کی قوت میں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو، بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لیے یہ حدیث جمہور اور حنفیہ کی دلیل ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت:

امام مالک رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوطِ ذمّہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاعادہ رہتی ہے، (۳) لیکن درحقیقت ان کا یہ قول طہارتِ حقیقیہ کے بارے میں ہے، نہ کہ طہارت حکمیہ کے بارے میں، (۴) اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لیے طہارتِ حکمیہ باجماعِ امت شرط ہے، بہر صورت یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

البتہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے:

---

(۱) أمالي ابن الحاجب، ما يتعلق بالمقدمة من هذه الأمالي ۲/۵۷۴، ونصه: «إن النكرة في سياق النفي تعم جميع الجنس قصدا». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/۳۷، تحت الرقم: ۱، ونصه: «فعلى هذا معنى لا تقبل صلاة بلا طهور... فعلم أن كل فرد صلاة موقوف على الطهور». (ج)

(۳) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الصلاة، باب في ثياب المصلي وطهارتها وموضع صلاته ۱/۲۴۰، ونصه: «وغسل النجاسة من الثياب والبدن وموضع الصلاة سنة مؤكدة عند مالك، وقد قيل: إن ذلك فرض، والقائلون بالقول الأول من السلف أكثر، ولذلك رأى مالك الإعادة على من صلى بثوب نجس مادام في الوقت، لا غير طلبا للكمال». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۱/۳۶، ۳۷، تحت الرقم: ۱، ونصه: «ونسب إلى مالك بن أنس عدم الإعادة على من صلى بلا وضوء، وليست هذه النسبة صحيحة، ولعل وجه النسبة الاشتهار على الألسنة عدم اشتراط طهارة الثوب، والمكان عند مالك رحمه الله، فقاسوا عليهما طهور البدن أيضا». (ج)

امام ابن جریر طبری، عامر بن شراحیل شعبی اور ابراہیم ابن علیّہ (۱) رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ بغیر وضو کے درست ہوسکتی ہے، (۲) یہ مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے نمازِ جنازہ کے بارے میں ایک جگہ یہ فرمایا ہے: "إنما هو دعاء كسائر الأدعية" اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعاؤں کی طرح نمازِ جنازہ بھی بغیر وضو کے ادا کی جاسکتی ہے، حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ منشا نہیں تھا، بلکہ نمازِ جنازہ کی حقیقت بتلانا مقصود تھا۔

البتہ سجدۂ تلاوت کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک ابن جریر طبری، عامر شعبی اور ابن علیّہ رحمہم اللہ کے مطابق ہے، یعنی یہ حضرات سجدۂ تلاوت کے لیے طہارت کو شرط نہیں کہتے، ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "سجد على غير وضوء" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصلی نسخہ میں "سجد على غير وضوء" کے بجائے "سجد على وضوء" وارد ہوا ہے، (۳) جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب بھی جمہور کی دلیل ہے؛ کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم ہے، (۱۵۱-۲۱۸ھ=۷۶۸-۸۳۳م) ابن علیّہ کی کنیت سے مشہور ہیں، متکلمین میں سے ہیں، لیکن خلقِ قرآن کے قائل تھے اور اس سلسلہ میں بغداد میں امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کئی مناظرے بھی کیے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، حرف الألف ۵۱۲/۶). (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله: باب سنة الصلاة على الجنازة ۱۹۲/۳، ونصه: «ونقل بن عبد البر الاتفاق على اشتراط الطهارة لها إلا عن الشعبي قال: ووافقه إبراهيم ابن علية، وهو ممن يرغب عن كثير من قوله، ونقل غيره أن بن جرير الطبري وافقهما على ذلك، وهو مذهب شاذ». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۳۷/۱، تحت الرقم: ۱، ونصه: «واختلفوا في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة في اشتراط الوضوء لهما، فقال بعض: لا يشترط الوضوء لصلاة الجنازة، وأما الإمام الشافعي فليس بقائل بها قالوا، ولعل وجه ما قالوا: إن الشافعي قال بالجنازة على الغائب، ويقول: إنها دعاء كسائر الأدعية، فزعم أنها دعاء كسائر الأدعية في عدم وجوب التوضئ أيضا، والإمام البخاري موافق لنا في اشتراط الوضوء للجنازة، وأما سجدة التلاوة فقال الشعبي والبخاري: لا يشترط التوضئ، كما أخرج البخاري عن ابن عمر: «أنه كان يسجد على غير وضوء» إلخ، وفي نسخة البخاري الأصيلي: «كان ابن عمر يسجد على وضوء»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۳۱/۱. (ج)

میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً: "ومن الّليل فاسجد له وسبّحه ليلًا طويلًا"۔ (۱)

قوله: "بغير طهور":

"طهور" بضم الطآء مصدر ہے، اور بفتح الطآء آلہ ہے، (۲) یہاں بضم الطآء آیا ہے، لہٰذا اس کے معنی طہارت کے ہوں گے، جو طہارتِ حقیقی اور حکمی دونوں کو شامل ہے۔ (۳)

اس حدیث کے تحت شراحِ حدیث دو فقہی مسئلے ذکر کرتے ہیں۔

(۱) فاقد الطهورين:

پہلا مسئلہ "فاقد الطهورين" کا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو نہ مٹی ہو وہ کیا کرے؟ یہ صورت قدیم زمانہ میں تو شاذ و نادر تھی، لیکن آج کل ہوائی جہاز میں یہ صورت بکثرت پیش آجاتی ہے۔

مذکورہ مسئلہ سے متعلق فقہاء کے اقوال:

اس مسئلہ میں شدید اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے۔ (۴)

امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں۔ (۵)

اور امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہوجاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا

---

(۱) الدهر-۷۶/۲۶. (ج)

(۲) تاج العروس للزبيدي، طهر ۱۲/۴۴۷، ونصه: «قال ابن الأثير: الطهور، بالضم: التطهر، وبالفتح: الماء الذي يتطهر به». (ج)

(۳) رد المحتار، كتاب الطهارة ۱/۸۳، ونصه: «إذ الحدث دنس حكمي، والنجاسة الحقيقة دنس حقيقي وزوالهما طهارة». (ج)

(۴) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب التيمم ۱/۲۵۲، ونصه: «والمحصور فاقد الماء والتراب (الطهورين) بأن حبس في مكان نجس، ولا يمكنه إخراج تراب مطهر، وكذا العاجز عنهما لمرض يؤخرها عنده». (ج)

(۵) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل: صلاة فاقد الطهورين ۱/۱۸۴، ونصه: «فإذا صلى على حسب حاله، ثم وجد الماء أو التراب، لم يلزمه إعادة الصلاة في إحدى الروايتين». (ج)

ضروری ہے اور نہ بعد میں قضا کرے گا۔[۱]

امام شافعی رحمہ اللہ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق اور ایک امام احمد رحمہ اللہ کے مطابق اس کو علامہ مزنی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے: "يصلي استحبابًا، ويقضي وجوبًا" اور چوتھا قول یہ ہے: "يصلي وجوبا، ويقضي وجوبا، وهو الأصح من أقواله"۔[۲]

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ "فاقد الطهورين" اس وقت تو محض "تشبه بالمصلين" کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قرأت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس قول کی طرف رجوع ثابت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے۔[۳] اور یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مُوَجَّہ ہے؛ کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبّہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً: کوئی بچہ نہارِ رمضان میں بالغ ہوجائے یا کافر اسلام لائے، یا حائضہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں امساک کا حکم دیا گیا ہے جو "تشبه بالصائمين" ہے، اسی طرح کسی کا حج فاسد ہوجائے تو اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ باقی مناسکِ حج دوسرے حجاج کی طرح ادا کرے جو "تشبه بالحجاج" ہے، اسی پر قیاس کر کے "فاقد الطهورين" کو "تشبه بالمصلّين" کا حکم دیا گیا ہے جو قواعدِ شریعت کے عین مطابق ہے[۴] اور حدیث

---

(۱) التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المالكي، كتاب الطهارة، باب في التيمم، فصل: في موجبات التيمم ۵۲۸/۱، ونصه: «فمن لم يجد ماء، ولا ما يتيمم به كمن تحت هدم أو مريض، ولا يجد من يناوله ماء، ولا ترابا أنه لا يصلي ولا يقضي». (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأحداث التي تنقض الوضوء، فصل في الأغسال المسنونة ۲۷۸/۲، ۲۸۰ ونصه: «حبس في موضع نجس أو كان في أرض ذات وحل ولم يجد ماء يخففه به أو ما أشبه ذلك ففيه أربعة أقوال حكاها أصحابنا إلخ». (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الطهارة ۸۰/۱، ونصه: «وأما فاقد الطهورين... أنه يتشبه عندهما، وإليه صح رجوع الإمام وعليه الفتوى». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۳۷/۱، تحت الرقم: ۱، ونصه: «لنا في التشبه بالمصلين لفاقد الطهورين القياس المستنبط من الإجماعين، أحدهما: من أفسد الصوم أو حاضت المرأة في نهار رمضان أو طهرت أو بلغ الصبي يجب عليهم الإمساك في بقية النهار، وهل هذا إلا تشبه بالصائمين، والإجماع الثاني: أن من أفسد حجة يجب عليه المضي على الأركان ثم يقضي وليس المضي على الأركان إلا تشبه بالحجاج، فلما ثبت التشبه في الصوم، والحج نعديه إلى الصلاة». (ج)

باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے؛ کیونکہ اس کی رُو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی اور اس میں "فاقد الطهورين" کی نماز بھی داخل ہے۔

(۲) مسئلة البناء:

اس حدیث کے تحت دوسرا فقہی مسئلہ جو بیان کیا جاتا ہے وہ "مسئلة البناء" ہے۔

"مسئلة البناء" سے متعلق فقہاء کے اقوال:

حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی مصلی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کرلے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کرلے۔[۱]

شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے،[۲] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گذرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیثِ باب کی رو سے درست نہیں۔[۳]

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لیے جانا نماز کا جز نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدّت میں امام نے جتنی نماز پڑھی، بناء کرنے والے کو اس کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔[۴]

---

(۱) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب الاستخلاف ۱/۶۱۲، ونصه: «ولو أحدث الإمام لا خصوصية له في هذا المقام في ركوعه أو سجوده توضأ وبنى وأعادهما في البناء على سبيل الفرض إلخ». (ج)

(۲) نهاية المطلب في دراية المذهب للإمام الحرمين الشافعي، كتاب الصلاة ۲/۱۹٦، ونصه: «المصلي إذا سبقه الحدث في الصلاة من غير قصد، فالمنصوص عليه في الجديد أن الصلاة تبطل». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الحيل، قوله باب في الصلاة أي دخول الحيلة فيها ۱۲/۳۲۹، ونصه: «وقال ابن بطال: فيه رد على أبي حنيفة في قوله: إن المحدث في صلاته يتوضأ، ويبني، ووافقه ابن أبي ليلى وقال مالك والشافعي: يستأنف الصلاة واحتجا بهذا الحديث، وفي بعض ألفاظه لا صلاة إلا بطهور فلا يخلو حال انصرافه أن يكون مصليا أو غير مصل فإن قالوا: هو مصل رد لقوله لا صلاة إلا بطهور». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب لا تقبل صلاة إلخ ۱/۳۳، ونصه: «وليس المشي صلاة، ولا محسوبا منها حتى يكون جزء من الصلاة مؤدى بغير طهور بل فعل حدث فيها اضطرار فتحمل». وكذا في العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۱/۳۷. (ج)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب وایاب نماز کا جزء نہیں تو عملِ کثیر ہے، اور عملِ کثیر کے تخلّل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ اس عملِ کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلافِ قیاس اُس حدیث سے ثابت ہیں (۱) جو"ابن ماجه" نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً (۲) اور "عبد الرزاق" نے حضرت ابن عمرؓ سے (۳) اور "دار قطني" نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، (۴) یعنی "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلّم" (لفظه لابن ماجه)۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں، "ابن ماجه" کی روایت اسماعیل بن عیاش (۵) عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی روایت غیر شامیین سے مقبول نہیں، اور ابن جریج حجازی ہیں۔ (۶) اور "دار قطني" کی روایت میں ایک راوی

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱ /۳۷، تحت الرقم: ۱، ونصه: «واعترض الخصم علينا في قولنا: البناء على الصلاة لمن أحدث فيها بحديث الباب، فالجواب أولا: إن المشي في الصلاة ليس بصلاة كالإياب، والذهاب في صلاة الخوف ليس بصلاة، بل فعل في الصلاة، وثانيا: بأن البناء روي مرفوعا عن عائشة، ولكن الصواب عند أرباب الحديث الإرسال، والإرسال مقبول سيما إذا كان مؤيدا بفتيا الصحابة، فيكون حجة قطعا». (ج)

(۲) أخرجه ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في البناء على الصلاة، رقم: ۱۲۲۱. (ج)

(۳) مصنف عبد الرزاق، باب الرجل يحدث ثم يرجع قبل أن يتكلم، رقم: ۳۶۰۹. (ج)

(۴) أخرجه الدار قطني في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الطهارة، رقم: ۵۶۰، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، رقم: ۵۸۴. (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو عتبة إسماعيل بن عياش بن سليم حمصي ہے، (۱۰۶ھ - ۱۸۲ھ = ۷۲۵-۷۹۸م) آپ حافظ، امام اور محدث تھے، آپ نے شرحبیل بن مسلم، محمد بن زیاد، عبد اللہ بن دینار رحمہم اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری اور اعمش رحمہما اللہ شامل ہیں، ابن المدینی اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ ان کی اہل شام سے روایت کردہ احادیث میں توثیق کرتے ہیں جبکہ اس کے علاوہ میں ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۷/۱۸۶). (ج)

(۶) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/۳۸، ونصه: «قال الحازمي في كتابه الناسخ والمنسوخ: وإنما وثق إسماعيل بن عياش في الشاميين دون غيرهم؛ لأنه كان شاميا، ولكل أهل بلد اصطلاح في كيفية الأخذ في التشدد والتساهل وغير ذلك، والشخص أعرف باصطلاح أهل بلده، فلذلك يوجد في أحاديثه عن الغرباء من النكارة، فما وجدوه من الشاميين احتجوا به، وما كان من الحجازيين والكوفيين، وغيرهم تركوه». (ر)

سلیمان بن ارقم[۱] ہیں جو متروک ہیں،[۲] اور "سننِ الدار قطني" کی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ والی روایت میں ابو بکر الداہری[۳] ضعیف ہیں[۴] اور ابن عباس رضی اللہ عنہ والی روایت میں عمر بن ریاح ضعیف ہیں،[۵] اس لیے یہ حدیث قابلِ اعتماد نہیں ہے۔

اس اعتراض کے تین جوابات ہیں:

۱) پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے[۶] اور اگر حدیثِ ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے۔[۷]

۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طُرق موصولہ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن "مصنّف عبدالرزاق" اور "سنن دارقطني" میں ابن جریج سے[۸] اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ کی "علل

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو معاذ سلیمان بن أرقم البصري ہے، آپ بنو قریظہ یا بنو نضیر کے آزاد کردہ غلام تھے۔ آپ بغداد آکر مقیم ہو گئے۔ آپ نے حسن بصری، یحییٰ بن کثیر اور ابن شہاب زہری سے روایات لی ہیں۔ یحییٰ بن معین نے آپ کو ضعیف اور امام ابوداؤد نے متروک الحدیث کہا ہے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۰/۱۸).(ج)

(۲) ميزان الإعتدال للذهبي، حرف السين ۲/۱۹۶، ونصه: «سليمان بن أرقم... وقال أبو داود، والدارقطني: متروك».(ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الله بن حكيم أبو بكر الداهري ہے، (۰۰۰-۱۷۵ھ = ۰۰۰-۷۵۱م) آپ نے یوسف بن صہیب، شبیب بن بشر سے احادیث نقل کی ہیں۔ آپ سے روایات نقل کرنے والوں میں ولید بن صالح اور موسیٰ بن داؤد شامل ہیں۔ یحییٰ بن معین نے آپ کو "ليس بثقة" اور ابراہیم بن یعقوب جوزجانی نے آپ کو "كذاب" کہا ہے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۱/۱۱۰).(ج)

(۴) لسان الميزان للذهبي، حرف العين المهملة ۴/ ۴۶۴، ونصه: «عبد الله بن حكيم أبو بكر الداهري البصري... قال أحمد: ليس بشيء، وكذا قال ابن المديني وغيره».(ج)

(۵) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين، عمر بن رياح، ص: ۴۱۲، ونصه: «عمر بن رياح بكسر أوله وتحتانية العبدي البصري الضرير متروك وكذبه بعضهم».(ج)

(۶) كما مرت طرقه في الصفحة السابقة.(ج)

(۷) مقدمة في أصول الحديث لعبد الحق الدهلوي، ص: ۵۹، ونصه: «والضعيف إن تعدد طرقه، وانجبر ضعفه يسمى حسنا لغيره».(ج)

(۸) مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب الرجل يحدث ثم يرجع قبل أن يتكلم، رقم: ۳۶۱۸، ونصه: «عن ابن جريج، عن أبيه، يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا رعف أحدكم في الصلاة أو ذرعه القيء، فإن كان قلسا يغسله، أو وجد مذيا فلينصرف فليتوضأ، ثم يرجع إلى ما بقي من صلاته، =

الحدیث"[١] میں ابن ابی ملیکہ[٢] سے مرسلاً بھی مروی ہے اور ابن جریج کا طریق سنداً بھی صحیح ہے، چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے "علل"[٣] میں دار قطنی نے "سنن" میں، اس طریقِ مرسل کو صحیح قرار دیا ہے،[٤] اس کے علاوہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے یہ حدیث ابن جریج عن أبیه کے طریق سے مرسلاً روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[٥] اور حدیث مرسل ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے۔[٦]

٣) تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابہ کرامؓ سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ "دار قطنی" نے حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: "حدثنا یزید بن الحسین بن یزید البزّاز نا محمد بن

= ولا يستقبلها جديدا، وهو مع ذلك لا يتكلم حتى يرجع إلى ما بقي من صلاته»، وفي سنن الدار قطني، باب في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف إلخ، رقم: ٥٧٢، و نصه: «وحدثنا أبو بكر النيسابوري، نا أبو الأزهر، والحسن بن يحيى، قالا: حدثنا عبد الرزاق، كلهم عن ابن جريج، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قاء أحدكم أو قلس أو وجد مذيا وهو في الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليرجع فليبن على صلاته ما لم يتكلم». (ج)

(١) یہ امام عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رازی رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جس میں معلول احادیث کی علتوں کو بیان کیا گیا ہے، یہ کتاب سعد بن عبد الحمید رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ ٧ جلدوں میں مطابع الحمیضی سے ١٤٢٧ھ میں طبع ہو چکی ہے۔ (ج)

(٢) آپ کا پورا نام عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة التيمي ہے، (٠٠٠-١١٧ھ = ٠٠٠-٧٣٥م) تابعی فقیہ، محدث اور ثقہ راویوں میں سے تھے، آپ نے تیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا زمانہ پایا، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے آپ کو طائف کا قاضی بنایا، آپ نے سیدہ عائشہ، سیدنا ابن عباس اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کی ہیں۔ (التاريخ الكبير للبخاري ١٣٧/٥). (ج)

(٣) علل الحديث لابن أبي حاتم، بيان علل أخبار رويت في الطهارة، رقم: ٥١٢، ونصه: «وسئل أبو زرعة عن حديث رواه إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن أبي مليكة، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: إذا قاء أحدكم في صلاته، أو رعف، أو قلس؛ فلينصرف فليتوضأ، ثم يبني على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم؟ قال أبو زرعة: هذا خطأ، الصحيح: عن ابن جريج، عن أبيه، عن ابن أبي مليكة، عن النبي ﷺ، مرسل». (ر،ز)

(٤) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء، رقم: ٥٧٢، ونصه: «هذا هو الصحيح عن ابن جريج وهو مرسل». (ج)

(٥) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من خروج الدم من غير مخرج الحدث، تحت الرقم: ٦٧٠، ونصه: «أبو الأزهر، والحسن بن يحيى، قالا: نا عبد الرزاق، كلهم عن ابن جريج، عن أبيه... قال أبو الحسن: قال لنا أبو بكر: سمعت محمد بن يحيى يقول: هذا هو الصحيح عن ابن جريج وهو مرسل». (ر،ز)

(٦) الموقظة في علم مصطلح الحديث للذهبي، المرسل، ص: ٣٩، ونصه: «فإن المرسل إذا صح إلى تابعي كبير فهو حجة عند خلق من الفقهاء». (ج)

إسماعيل الحساني نا وكيع نا علي بن صالح وإسرائيل عن أبي إسحاق عن عاصم عن علي قال: إذا وجد أحدكم في بطنه رزءًا أو قيئًا أو رعافًا فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته مالم يتكلّم"۔[1]

امام دار قطنی رحمہ اللہ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت "بیهقي" نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عاصم بن ضمرہ پر کلام کیا ہے،[2] لیکن حافظ ماردینیؒ[3] نے "الجوهر النقي في الرّدّ على البيهقي"[4] میں لکھا ہے کہ یہی روایت "مصنف ابن أبي شيبة" میں ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علیٰ شرط الصحیح ہے۔[5] نیز "سنن بیهقي" میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے: "نافعا حدثهم أن عبد الله بن عمر كان إذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى على ما صلى ولم يتكلم" امام بیہقی رحمہ اللہ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "هذا عن ابن عمر صحيح"[6] نیز امام بیہقیؒ ہی نے حضرت سلمان فارسیؓ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کیے

---

(۱) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، رقم: ۵۷۵. (ر،ز)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب من قال: يبني من سبقه الحدث على ما مضى من صلاته، تحت الرقم: ۳۳۸۶، ونصه: «وعاصم بن ضمرة غير قوي». (ر،ز)

(۳) آپ کا پورا نام أبو الحسن علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني ہے، ان کو ابن الترکمانی بھی کہا جاتا ہے، (۶۸۳ - ۷۵۰ھ = ۱۲۸۴ - ۱۳۴۹م) آپ کو علم حدیث اور لغت عربی میں مہارت حاصل تھی، مصر کے رہنے والے تھے، ان کی تصانیف میں "المنتخب في علوم الحديث" اور "الجوهر النقي في الرد على البيهقي" مشہور ہیں۔ (الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي ۱/۱۲۳). (ج)

(۴) یہ علامہ ماردینی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، اس میں زیادہ تر "السنن الكبرى للبيهقي" پر اعتراضات اور مناقشات کیے گئے، اور زین الدین قاسم بن قطلوبغا الحنفی (المتوفیٰ: ۸۷۹ھ) نے اس کی تلخیص کی ہے۔ (كشف الظنون لحاجي خليفة، باب السين المهملة ۲/۱۰۰۷). (ج)

(۵) [illegible] النقي على سنن البيهقي للمارديني ۱/۱۴۱، ونصه: «قال ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا معمر عن عبيد الله بن عمر قال: أبصرت سالم بن عبد الله صلى صلاة الغداة ركعة، ثم رعف، فخرج، فتوضأ، ثم بنى على ما بقي من صلاته... والأسانيد الثلاثة صحيحة». (ج)

(۶) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب من قال: يبني من سبقه الحدث على ما مضى من صلاته، رقم: ۳۳۸۴، ونصه: «هذا عن ابن عمر صحيح». (ر،ز)

ہیں،(۱) یہ آثار اگرچہ موقوف ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلافِ قیاس ہے، اس لیے یہ سب آثار مرفوع کے حکم میں ہیں (۲) اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا حدیثِ مرفوع کو بھی صحیح کہا جا سکتا ہے۔

قوله: "ولا صدقة من غلول":

لفظِ "غلول" کی وضاحت:

"غلول" باب نصر سے مصدر ہے، اور اس کے معنی مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو "غلول" کہہ دیا جاتا ہے، (۳) بعض حنفی فقہاء کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں "غلول" سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہو اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا۔ (۴)

اگر یہاں قبول سے قبولِ اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جب کہ ناجائز آمدنی کا مالک معلوم ہو؛ کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے اور اگر قبول سے قبول اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صورت داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو۔ (۵)

---

(۱) المصدر السابق، كتاب الصلاة، باب من قال: يبني من سبقه الحدث على ما مضى من صلاته، رقم: ۳۳۸۷، ونصه: «وروي مثل ذلك أيضا، عن سلمان الفارسي رضي الله عنه»، ورقم: ۳۳۸۸، ونصه: «أن عبد الله بن عباس، كان يرعف، فيخرج فيغسل الدم، ثم يرجع، فيبني على ما قد صلى». (ج)

(۲) فتح المغيث للسخاوي، فروع، الفرع السادس إلخ ۱/۱۶۱، ونصه: «(ما أتى عن صاحب) من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم موقوفا عليه، لكنه مما لا مجال للاجتهاد فيه (بحيث لا يقال: رأيا) أي: من قبل الرأي (حكمة الرفع)». (ج)

(۳) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الغين المعجمة ۱۱/۵۰۰، ونصه: «الغلول غل يغل، بالضم ... وهو الخيانة في المغنم، والسرقة من الغنيمة، وكل من خان في شيء خفية فقد غل». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الوضوء ۱/۳۵۸، ونصه: «والمراد هنا من تصدق بما خان بأن تصدق من مال حرام فلا يثاب على التصدق به». (ج)

(۵) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء ۱/۳۵۹، ۳۶۰، ونصه: «قلنا: الآية والحديث يدلان على حرمة التصدق بالمال الحرام لأجل تحصيل الأجر والثواب، وقد أشير إليه في الحديث بقوله: "لا يقبل الله" فإذا تصدق بالمال الحرام يريد القبول والأجر يحرم عليه ذلك، وأما إذا كان عند رجل مال خبيث، فإما إن ملكه بعقد فاسد، أو حصل له بغير عقد، ولا يمكنه أن يرده إلى مالكه، ويريد =

ناجائز آمدنی سے متعلق امام صاحبؒ کا موقف:

حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن صدقہ کرتے وقت اس میں ثواب کی نیت نہیں رکھنی چاہیے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت کرنی چاہیے۔(۱)

ناجائز آمدنی جس کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، "سنن دار قطني" میں روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہاں سے مستنبط کیا تو امام صاحبؒ نے فرمایا: "من حديث عاصم بن كليب"(۲) عاصم بن کلیب(۳) کی حدیث امام ابوداؤد نے اپنی "سنن" میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت ﷺ کی دعوت کی، آپ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لیے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نہ مل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کی بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر یہ بکری میرے پاس بھیج دی، آپ ﷺ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا: "أطعميه

= أن يدفع مظلمته عن نفسه، فليس له حيلة إلا أن يدفعه إلى الفقراء؛ لأنه لو أنفق على نفسه فقد استحكم ما ارتكبه من الفعل الحرام، ودخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم "ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يارب يارب، ومطعمه حرام، وملبسه حرام" الحديث، أو أضاعه واستهلكه، فدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم "نهى عن إضاعة المال"، فيلزم عليه أن يدفعه إلى الفقراء، ولكن لا يريد بذلك الأجر والثواب». (ج)

(۱) نفس المصدر. (ج)

(۲) سنن الدار قطني، الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، رقم:۴۷٦٦، ونصه: «عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لأبي حنيفة: من أين أخذت هذا؟... قال: أخذته من حديث عاصم بن كليب»، وكذا في شرح مسند أبي حنيفة لملا علي القاري ۴۹۱/۱. (ج)

(۳) آپ کا پورا نام عاصم بن كليب ابن المجنون الجرمي ہے، (۰۰۰-۱۳۷ھ = ۰۰۰-۷٦۵م) آپ کوفہ کے رہنے والے تھے، آپ نے علقمہ بن وائل، محمد کعب اور ابوموسیٰ الاشعریؒ رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور شعبہ بن حجاج رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں، یحییٰ بن معین، امام نسائی اور ابوحاتم رحمہم اللہ وغیرہ نے آپ کو ثقہ کہا ہے۔ (تهذيب الكمال للمزي ۵۳۷/۱۳). (ج)

الأسارى"[۱] اس سے معلوم ہوا کہ مِلکِ خبیث واجب التصدّق ہوتی ہے، البتہ اس میں نیتِ ثواب نہیں ہونی چاہیے بلکہ فراغ الذمہ کی نیت رکھے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی رائے:

علامہ ابن قیّم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں،[۲] ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب، دوسرے اطاعتِ باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملے گا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لیے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دے دیا،[۳] یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے۔

قوله: "هذا الحديث أصحّ شيء في هذا الباب":

امام ترمذی رحمہ اللہ مختلف حدیثوں کے بارے میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات، رقم: ۳۳۳۲، ونصه: «أخبرنا عاصم بن كليب، عن أبيه عن رجل من الأنصار، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو على القبر يوصي الحافر: أوسع من قبل رجليه، أوسع من قبل رأسه، فلما رجع استقبله داعي امرأة، فجاء، وجيء بالطعام فوضع يده، ثم وضع القوم فأكلوا، ففطن آباؤنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يلوك لقمة في فمه، ثم قال: أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها فأرسلت المرأة: يا رسول الله، إني أرسلت إلى النقيع تشترى لي شاة، فلم أجد، فأرسلت إلى جار لي قد اشترى شاة: أن أرسل بها إلي بثمنها فلم يوجد، فأرسلت إلى امرأته، فأرسلت إلي بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أطعميه الأسارى». (ر)

(۲) بدائع الفوائد لابن القيم ۱۷۲/۳، ونصه: «فإذا غصبه وتصدق به... فإنه قد عمل خيرا وشرا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور ۱ /۳۸، تحت الرقم: ۱، ونصه: «أقول في دفع التعارض إن هاهنا شيئان: أحدهما: ائتمار أمر الشارع، والثواب عليه، والثاني: التصدق بمال خبيث، والرجاء من نفس المال بدون لحاظ رجاء الثواب من امتثال الشارع، فالثواب إنما يكون على ائتمار الشارع، وأما رجاء الثواب من نفس المال فحرام، بل ينبغي لمتصدق الحرام أن يزعم بتصدق المال تخليص رقبته، ولا يرجو الثواب منه، بل يرجوه من ائتمار أمر الشارع». (ج)

حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لیے اس کو أصح یا أحسن کہہ دیا جاتا ہے،[۱] البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے۔

قوله: "وفي الباب":

ہم مقدمہ میں تحریر کرچکے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ عادت ہے کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث "وفي الباب" کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں۔

حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہؓ کا امام ترمذی رحمہ اللہ حوالہ دیتے ہیں، اس سے امام ترمذی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہ وہی متن جو اوپر ذکر کیا گیا اُن تمام صحابہ سے مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صحابہ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ ان کے الفاظ کچھ ہوں۔[۲]

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «لا يلزم من قوله هذا أن يكون صحيحا في نفسه، بل مراده بالأصح والأحسن أعلى الحديث في هذا الباب وإن لم يكن حسنا عند المحدثين». (ج)

(۲) طرح التثريب في شرح التقريب لزين الدين العراقي، كتاب الصلاة ۵/۲، ونصه: «وهكذا يفعل الترمذي حيث يقول: وفي الباب عن فلان وفلان فكثيرا ما يريد بذلك أحاديث غير الحديث الذي يسنده في أول الباب ولكن بشرط كونها تصلح أن تورد في ذلك الباب، وهو عمل صحيح إلا أن أكثر الناس إنما يفهمون إرادة ذلك الحديث المعين». (ج)

بابُ ما جاء في فَضْلِ الطُّهورِ

(٢) حَدَّثَنا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنا مَعْنُ بْنُ عِيسَى الْقَزَّازُ قَالَ: حَدَّثَنا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، ح وحَدَّثَنا قُتَيْبَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ، أَوِ الْمُؤْمِنُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، أَوْ نَحْوَ هَذَا وَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ».[1] هَذَا حَدِيثٌ حَسَن إلخ.

قوله: "إسحاق بن موسى الأنصاري":

یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے خاص اساتذہ میں سے ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ جب صرف "حدثنا الأنصاري" کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن موسیٰ الانصاری ہوتے ہیں، یہ باتفاق ثقہ ہیں۔[2]

قوله: "معن بن عيسى":

امام مالک رحمہ اللہ کے مخصوص شاگرد ہیں، اور ان کو "أثبت أصحاب مالك" کہا گیا ہے۔[3]

قوله: "سهيل بن أبي صالح":

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء، رقم: ٢٤٤، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ، وقوت الصلاة، جامع الوضوء، رقم: ٣٢.(ج)

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الثالث عشر ١١/ ٥٥٤، ونصه: «الخطمي إسحاق بن موسى بن عبدالله ...الأنصاري... وقال النسائي وغيره: ثقة، ويروي الترمذي عنه كثيرا، ويقول: حدثنا الأنصاري». (ج)

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السابعة من الكتاب ١/ ٢٤٢، ونصه: « معن بن عيسى الحافظ... وهو من كبار أصحاب مالك ومتقنيهم ومفتيهم... وهو أثبت أصحاب مالك إلخ». (ج)

ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سمان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں اُن کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،(۱) علامہ ذہبیؒ نے فرمایا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان سے جتنی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں،(۲) اس لیے حدیثِ باب کی صحت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا۔

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه":

یہ معروف صحابی ہیں، ۷ھ میں غزوۂ خیبر کے موقع پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح وشام نبی کریم ﷺ کی خدمت وصحبت سے مسلسل فیض یاب ہوئے، چنانچہ ان کی مرویات کی تعداد اصح قول کے مطابق پانچ ہزار تین سو چوہتر (۵۳۷۴) ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چونسٹھ (۵۳۶۴) ہے، جو دوسرے تمام صحابہ کی مرویات سے زیادہ ہے، اور اس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام مشغلوں سے فارغ کر کے احادیث کی تعلیم وتعلّم کے لیے مخصوص کر لیا تھا۔(۳)

ابو ہریرہؓ کے اصل نام کے بارے میں مختلف اقوال:

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلاف ہے، ایسا اختلاف کسی بھی راوی کے نام کے تعیّن میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے اُن کے نام کے بارے میں بیس (۲۰)، بعض نے تیس (۳۰) اور بعض نے چالیس (۴۰) اقوال ذکر کیے ہیں، علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ان میں سے بیس (۲۰) اقوال "تدريب الراوي"(۴) میں نقل کیے ہیں، لیکن ان میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں:

---

(۱) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، ذكر من اسمه سعيد ۲۵۹/۱، ونصه: «سهيل ابن أبي صالح ذكوان السمان أبو يزيد المدني صدوق تغير حفظه بآخرة». (ج)

(۲) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف السين، سهيل بن أبي صالح ۲۴۴/۲، ونصه: «وقال غيره: إنما أخذ عنه مالك قبل التغير». (ج)

(۳) الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، باب الهاء، أبو هريرة الدوسي ۱۷۷۱/۴، ونصه: «أسلم أبو هريرة عام خيبر، وشهدها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لزمه وواظب عليه رغبة في العلم... وكان من أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ إلخ»، وفي خلاصة تذهيب تهذيب الكمال لأحمد بن عبد الله الأنصاري، حرف الهاء، ص: ۴۶۲، ونصه: «أبو هريرة... خمسة آلاف، وثلاث مائة وأربعة وسبعون حديثا». (ج)

(۴) یہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، جو کہ علوم حدیث کے موضوع پر ہے اور علامہ نووی رحمہ اللہ کی کتاب "التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير" کی شرح ہے، شیخ محمد عوامہ کی شاندار تحقیق کے ساتھ دار الیسر سے (۲۰۱۶) میں پانچ جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ (مقدمة تدريب الراوي للسيوطي ۵/۱)۔ (ج)

(۱) عبد شمس بن صخر (۲) عبد الرحمٰن بن صخر[1] (۳) عبد اللہ بن عمرو۔

محققین کا رجحان:

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ ان کا جاہلی نام عبد شمس اور اسلامی نام عبد الرحمن ہے، امام بخاریؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے،[2] چنانچہ "مستدرك" میں حاکم رحمہ اللہ ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں: "قال حدثني بعض أصحابي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان اسمي في الجاهلية عبد شمس بن صخر، فسميت في الإسلام عبد الرحمن"[3] اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے، لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں راجح ہے، بہرحال یہ اپنی کنیت "أبو هريرة" سے اس قدر مشہور ہوئے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہو گیا۔[4]

ابو ہریرہ کنیت کی وجہ:

اور ابو ہریرہؓ کنیت ہونے کی وجہ "طبقات ابن سعد" کی ایک روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے: "قال: كانت لي هريرة صغيرة، فكنت إذا كان الليل، وضعتها في شجرة، فإذا أصبحت أخذتها، فلعبت بها، فكنوني أبا هريرة"۔[5]

اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی "أبواب المناقب" میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے:

---

(۱) تدريب الراوي للسيوطي، النوع الخمسون في الأسماء والكنى، القسم السادس من عرفت كنيته واختلف في اسمه ۲/ ۷۷۰- ۷۷۲، ونصه: «وأبي هريرة عبد الرحمن بن صخر على الأصح من ثلاثين قولا في اسمه واسم أبيه، وهذا قول ابن إسحاق... هذه عشرون قولا اقتصر على حكايتها الحافظ جمال الدين المزي. وقال القطب الحلبي: اجتمع في اسمه واسم أبيه نحو أربعين قولا». (ج)

(۲) التاريخ الكبير للبخاري، باب العين، عبد شمس أبو هريرة إلخ ۶/ ۱۳۳ ونصه: «عن أبي هريرة كان إسمي عبد شمس فسميت في الإسلام عبد الرحمن». (ج)

(۳) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، ذكر أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه، رقم: ۶۱۴۱. (ج)

(۴) الاستيعاب لابن عبد البر، باب الهاء ۴/ ۱۷۷۱، ونصه: «أبو هريرة الدوسي ... وقد غلبت عليه كنيته فهو كمن لا اسم له غيرها». (ج)

(۵) أخرجه ابن سعد في الطبقات، الصحابة الذين أسلموا اقبل فتح مكة ۴/ ۲۴۵. (ج)

"كنتُ أرعى غنم أهلي فكانت لي هريرة صغيرة، فكنت أضعها بالليل في شجرة فإذا كان النهار ذهبت بها معي فلعبت بها فكنوني أبا هريرة"۔ (۱)

اور علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے "الاستيعاب" میں نقل کیا ہے کہ ان کی یہ کنیت آنحضرت ﷺ نے رکھی تھی، (۲) ان میں کوئی تعارض نہیں؛ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ان کی قدیم کنیت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "تدريب الراوي" میں نقل کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی کنیت پہلے "أبو الأسود" تھی۔ (۳)

لفظِ ابو ہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ابو ہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرف ہے یا غیر منصرف، علماء کی زبان پر اس کا عدمِ انصراف معروف اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدمِ انصراف محض "اشتهار على الألسنة" کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ منصرف ہوتا (۴)؛ کیونکہ اس میں صرف تانیث ہے، علمیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہریرہ بذاتِ خود علم نہیں ہے، لیکن ابو کا مضاف الیہ بننے کے بعد علمیّت پیدا ہوگئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرف ہوجانا خلافِ قیاس نہیں بلکہ موافقِ قیاس ہے (۵) اور اہلِ عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو

---

(۱) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب المناقب، باب مناقب أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۳۸۴۰. (ر)

(۲) الاستيعاب لابن عبد البر، كتاب الكنى، باب الهاء، رقم: ۳۲۰۸، ونصه: «كنت أحمل هرة يوما في كمي فرآني رسول الله ﷺ، فقال لي: ما هذه؟ فقلت: هرة. فقال: يا أبا هريرة». (ج)

(۳) تدريب الراوي للسيوطي، النوع الخمسون في الأسماء والكنى إلخ ۲/۷۷۲، ونصه: «وكان يكنى قبلها أبا الأسود». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الإيمان ۱/۶۹، تحت الرقم: ۵، ونصه: «ثم جر "هريرة" هو الأصل، وصوبه جماعة؛ لأنه جزء علم، واختار آخرون منع صرفه كما هو الشائع على ألسنة العلماء من المحدثين وغيرهم؛ لأن الكل صار كالكلمة الواحدة». (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۴۱، تحت الرقم: ۲، ونصه: «واختلف في انصراف أبي هريرة، وعدم انصرافه، فقال ملا علي القاري: سئل الحافظ ابن حجر عن انصرافه وعدمه، فقال: وجدناه غير منصرف، والقياس الانصراف، ولعله زعم أن من شروط =

"أب" یا "ابن" کا مضاف الیہ بنا کر اس میں تخصیص پیدا کردی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرف ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملوح(۱) کا شعر ہے:

أقول وقد صاح ابن داية غدوة ببعد النوى لا أخطأتك الشبائكُ(۲)

اس میں "ابن داية" کوّے کی کنیت ہے، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح "أبو صفرة" کو بھی اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں۔(۳)

قوله: "المسلم أو المؤمن":

لفظِ "أو" کا مصداق:

"أو" بعض اوقات تردید یا تنویع کے لیے ہوتا ہے، اور بعض اوقات راوی کا شک بیان کرنے کے لیے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق وسباق، قرائن اور ذوق سے ہوتا ہے، تاہم جس جگہ "أو" شک کے لیے ہو اس کے بعد لفظِ "قال" بھی پڑھنا چاہیے، اس مقام پر "أو" شک ہی کے لیے ہے۔(۴)

قوله: "خرجت من وجهه كلّ خطيئة":

= عدم الانصراف كون هريرة غير منصرف وعلما قبل إضافة أبي إليه، والحال أنه لا حاجة إلى هذا كما في أبي حمزة وأبي صفرة فعلى هذا يكون عدم الانصراف برواية ودراية». (ج)

(۱) آپ کا پورا نام قیس بن ملوح بن مزاحم العامري المجنون ہے، (۰۰۰-۶۸ھ = ۰۰۰-۶۸۸م) آپ اپنے زمانے کے شاعر تھے، لیلیٰ بنت مہدی رحمہ اللہ کے ساتھ غایت محبت کی وجہ سے مجنون ہوگئے تھے اور اس کے متعلق عشقیہ اشعار کہتے تھے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي، حرف القاف، قيس المجنون إلخ ۲/ ۷۰۰). (ج)

(۲) ديوان قيس بن الملوح، طبيبان، ص: ۹۵. (ج)

(۳) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۲۸، تحت الرقم: ۲، ونصه: «ويؤيد منع صرفه منع صرف بن داية علما للغراب، قال قيس بن ملوح المجنون: أقول وقد صاح بن داية غدوة ببعد النوى لا أخطأتك الشبائك»، وفي معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۴۸، ونصه: «حيث جرى عملهم على عدم انصراف أبي صفرة». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميرى، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۳۸، تحت الرقم: ۲، ونصه: «لفظة "أو" قد يكون لشك الراوي، وقد يكون للتنويع، وإذا كان للشك من الراوي فيقرء بعده لفظ "قال"، ويعرف ذلك بالذوق». (ج)

"خطایا" کے لیے لفظِ "خروج" کے استعمال پر اشکال وجواب:

علامہ سیوطی رحمہ اللہ وغیرہ نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ خروج کا عمل تو جواہر اور اجسام کے لوازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں، اُن پر خروج کا اطلاق کیونکر ہوسکتا ہے، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

علامہ ابن عربی رحمہ اللہ کی رائے:

قاضی ابوبکر ابن عربی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرف مجازی ہے، اور دراصل مراد یہ ہے کہ "غفرت له كلّ خطيئة"۔[1]

علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی رائے:

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ درحقیقت "کل خطيئة" سے پہلے ایک مضاف محذوف ہے اور تقدیر یوں ہے: "خرج من وجهه أثر كل خطيئة" اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے: "جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے، اس کے بعد وہ جتنے گناہ کرتا ہے ان نقطوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں سیاہی "رأن" کی صورت اختیار کرلیتی ہے"۔[2]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرئی بھی ہوتے ہیں، اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے۔

---

(١) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ١/١٠، ونصه: «قوله: خرجت الخطايا يعني غفرت؛ لأن الخطايا هي أفعال وأعراض لا تبقى، فكيف توصف بدخول أو بخروج إلخ». (ج)

(٢) قوت المغتذي للسيوطي، باب ما جاء في فضل الطهور ١/٣١-٣٣، ونصه: «وأقول: بل الظاهر حمله على الحقيقة، وذلك أن الخطايا تؤثر في الباطن والظاهر، والطهارة تزيله، وشاهد ذلك ما أخرجه المصنف والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن العبد إذا أذنب ذنباً نكتت في قلبه نكتة سوداء... فإما أن يقدر خرج من وجهه أثر كل خطيئة». (ج)

حضرت شاہ صاحب کی رائے:

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالمِ مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالم میں آنکھوں سے نظر آتا ہے، اور ایک عالم مثال، عالمِ مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالم مثال میں جواہر اور اجسام کی شکل اختیار کرلیتی ہیں، (۱) مثلاً اگر خواب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر "علم" ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، (۲) لہٰذا علم جو عالمِ مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالمِ مثال میں ایک جوہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالمِ مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن عالمِ مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل وصورت موجود ہے، حدیث میں خروج کا اطلاق اسی عالمِ مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگان دین کے ان واقعات ومکاشفات سے بھی ہوتی ہے، جن میں انہوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، (۳) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "حجة الله البالغة" میں عالَمِ مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے۔ (۴)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۳۹، تحت الرقم: ۲، ونصه: «وأشكل الحديث بأنه يدل على خروج الذنوب والخروج يقتضي أن يكون الشيء الخارج ذا جرم، والذنوب وأخواتها من المعاني، فالأصوب التفويض إلى الله تعالى، ومن أراد أن يقع في التكلفات، فيرجع إلى ما قال الصوفية بأن وراء هذا العالم المشاهد عالما يسمى بعالم الأمثال...وفي عالم الأمثال صور كل شيء في هذا العالم من الأجسام والمعاني». (ج)

(۲) صحيح البخاري، كتاب التعبير، رقم: ۷۰۰٦، ونصه: «أن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بينا أنا نائم، أتيت بقدح لبن، فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفاري، ثم أعطيت فضلي يعني عمر، قالوا: فما أولته يا رسول الله! قال: العلم». (ج)

(۳) الميزان الكبرى للشعراني، كتاب الطهارة ۱/ ۳۳۳، ونصه: «فقلت له: فإذن كان الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف من أهل الكشف حيث قالا: بنجاسة الماء المستعمل، فقال: نعم كان أبو حنيفة وصاحبه من أعظم أهل الكشف، فكان إذا رأى الماء الذي يتوضأ منه الناس يعرف أعيان تلك الخطايا التي خرت في الماء، ويميز غسالة الكبائر عن الصغائر، والصغائر عن المكروهات، والمكروهات عن خلاف الأولى كالأمور المجسدة حسا على حد سواء». (ج)

(۴) حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي، باب ذكر عالم المثال ۱/ ۴۳، و نصه: «اعلم أنه دلت أحاديث كثيرة على أن في الوجود عالما غير عنصري تتمثل فيه المعاني بأجسام مناسبة لها في الصفة إلخ». (ج)

حدیثِ باب میں "خطایا" کا مصداق:

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے ان سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ ان سے مراد صغائر ہیں؛ کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پر جہاں بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے، وہاں پر صغائر ہی مراد ہیں، [1] بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے: "الصلوٰت الخمس، والجمعة إلى الجمعة مكفرات لما بينهن ما لم يغش الكبائر"۔ [2]

اشکال:

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں "حتى يخرج نقيًا من الذنوب" کہنے کا کیا مطلب ہے؟

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب:

اس کا ایک جواب تو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے "الكوكب الدري" [3] میں یہ دیا ہے کہ یہاں صغائر اور کبائر دونوں مراد ہیں وہ اس طرح کہ یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسمِ مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو مادّہ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم "المسلم" یا "المؤمن" پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کے

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في فضل الطهور ۳۹/۱، تحت الرقم: ۲، ونصه: «قال المتأخرون: الحسنات مكفرات السيئات الصغائر... وتمسك المتأخرون بما سيأتي ما لم يغش الكبائر». (ج)

(۲) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الصلاة، رقم: ۱۴، ۱۵، ۱۶. (ج)

(۳) یہ مفتی رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے جامع ترمذی پر "أمالي" اور "دروس" ہیں جو کہ مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھے تھے اور پھر شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر حواشی بھی لکھے ہیں اور مولانا تقی الدین ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ "۲۰۱۷" میں مکتبہ اروقہ سے چھپ چکی ہے۔ (مقدمة الكوكب الدري لتقي الدين الندوي ۷/۱)۔ (ج)

صغائر اور کبائر دونوں معاف ہوجائیں گے۔(۱)

لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہوئی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضلِ وضو کیسے ثابت ہوگیا؟

اس لیے مولانا محمد یحییٰ صاحب(۲) مرتب "الكوكب الدرّي" نے فرمایا کہ یہاں صرف صغائر مراد ہیں اور "حتی یخرج نقیًّا من الذنوب" اس لیے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ مرتکب کبائر ہو۔(۳)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا جواب:

حضرت شیخ الہند نے بھی "الورد الشّذي" میں حضرت گنگوہیؒ کے جواب سے ملتا جلتا جواب دیا ہے۔(۴)

بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف اور سکوت کو اسلم قرار دیا ہے۔(۵)

لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دراصل یہاں چار الفاظ ہیں، جن کے درجات مختلف ہیں:

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۳۲، ونصه: «لما كان الحكم على المشتق يستلزم عليه مأخذ الاشتقاق للحكم إلخ». (ج)

(۲) آپ بانی تبلیغی جماعت مولانا محمد الیاسؒ کے بڑے بھائی اور شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ کے والد ماجد ہیں، (۱۲۸۸-۱۳۳۴ھ = ۱۸۷۱-۱۹۱۶م) آپ شیخ خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہما کے شاگرد ہیں، آپ نے مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کو دورانِ درس ضبط کیا جو بعد میں "الكوكب الدري" اور "لامع الدراري" کے نام سے شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئیں۔ (ج)

(۳) حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۳۲، ونصه: «قلت (الشيخ زكريا رحمه الله): وأفاد حضرة الوالد عند الدرس بتوجيه آخر أيضا وهو أن المراد بالخطيئة الأعم المطلق لكن لا يمكن أن يبقى على ذمة المسلم كبيرة؛ فإن المسلم إذا صدر عنه كبيرة فيبعد عنه أن يغفل عنه حتى يغسلها بعبرات التوبة، فمن شأن المسلم أن لا يبقى عليه إلا صغيرة». (ج)

(۴) الورد الشذي لشيخ الهند، أبواب الطهارة، باب الطهور، ص: ۸۲: "خرجت كل خطيئة" یا تو صغائر مراد ہوں، یا عام مراد ہوں؛ کیونکہ جب خجالت وندامت علی الذنوب کے ساتھ وضو کرے گا تو ہر قسم کے گناہ معاف ہوجائیں گے اور "توضّأ الرجل" کے بجائے "توضّأ المؤمن" کہنے میں اسی کی طرف اشارہ ہے؛ کیونکہ مؤمن وہی ہے جو ذنوب پر نادم ہوں اور اس ذریعہ سے تمام ذنوب وضو کے ساتھ جھڑ جائیں گے: لأن الندم توبة. (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۳۹، تحت الرقم: ۲، ونصه: «وقال المتقدمون: يفوض الأمر إلى الله بلا تقييد بالصغائر والكبائر». (ج)

(۱) ذنب (۲) خطيئة (۳) سيئة (۴) معصية، ان میں شدت کے اعتبار سے ترتیب بھی یہی ہے کہ سب سے ہلکا درجہ ذنب ہے، پھر خطیئہ، پھر سیئہ اور پھر معصیہ سب سے آخر میں، ان میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صغائر میں داخل ہیں،[۱] اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیئہ اور معصیہ کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہٰذا کبائر کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں اور "نقيًا من الذنوب" کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صغائر سے پاک صاف ہو جاتا ہے۔

قوله: "نظر إليها بعينيه":

اس روایت میں صرف "عينين" کا ذکر ہے، لیکن دوسری روایات میں "أنف" اور "فم" کا ذکر بھی آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے ان کے گناہ بھی معاف ہو جاتے ہیں۔[۲]

قوله: "مع الماء أو مع آخر قطر الماء":

یہاں بھی "أو" تشکیک کے لیے ہے،[۳] لہٰذا اس کے بعد "قال" پڑھا جائے گا۔[۴]

قوله: "قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح":

امام ترمذیؒ کی اصطلاح "هذا حديث حسن صحيح" پر اشکال:

اس حدیث پر امام ترمذی نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «وأقول: التحقيق أن يقيد بالصغائر، ويتمشى على ألفاظ الأحاديث لغة، وفي اللغة: الذنوب العيوب، والخطايا ما ليس بصواب، والمعصية (نافرماني والسيئة برائي)، فالمعاصي في أعلى مراتب الإثم، ودونها السيئات، ودونها الخطايا، ودونها الذنوب إلخ». (ج)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب في فضيلة الوضوء، رقم: ۳۸۳، و نصه: «عن عبد الله الصنابحي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأ العبد فمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه إلخ». (ج)

(۳) قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الطهارة ۱/ ۴۲، تحت الرقم: ۲، ونصه: «مع الماء أو مع آخر قطر الماء قال الباجي: هذا شك من الراوي». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۳۸، تحت الرقم: ۲، ونصه: «لفظة "أو" قد يكون لشك الراوي، وقد يكون للتنويع، وإذا كان للشك من الراوي فيقرأ بعده لفظ "قال"». (ج)

سی احادیث میں امام ترمذی رحمہ اللہ ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علمِ اصولِ حدیث کی رو سے حسن اور صحیح میں تباین ہے؛(۱) کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے: "ما رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع في الإسناد، ولا علة، ولا شذوذ" اور حدیثِ حسن اس روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جائیں، لیکن اس کا کوئی راوی تام الضبط نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہوسکتی، پھر امام ترمذی نے ان دونوں کو کیسے جمع کردیا؟(۲)

جوابات:

علماء نے اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ (۱۳) تک پہنچتی ہے، ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "شرح نخبة الفكر" میں لکھا ہے کہ یہاں حرفِ عطف محذوف ہے، پھر اس حرفِ عطف کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حرفِ "أو" محذوف ہے، گویا امام ترمذی رحمہ اللہ کو شک ہے کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے۔(۳)

لیکن یہ جواب اس لیے ضعیف ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے سینکڑوں احادیث کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور ان کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردد کا شکار ہوں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "واو" محذوف ہے، اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا منشاء یہ ہے کہ "هذا

(۱) إرشاد طلاب الحقائق للنووي، النوع الثاني: الحسن ۱/۱۴۴، ونصه: «قول الترمذي وغيره هذا حديث حسن صحيح فيه إشكال لاختلاف حديهما فكيف يجتمعان؟». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۴۰، تحت الرقم: ۲، ونصه: «الحسن والصحيح متقابلان في المشهور؛ لأن الصحيح ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ويكون سالما عن العلة والشذوذ والنكارة، والحسن الذي يكون رواته أقل اتفاقا من رواة الصحيح وأقل ضبطا من رواته، فكيف جمع المصنف بين المتنافيين». (ج)

(۳) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، أقسام الخبر المقبول ۱/۲۱۰، ونصه: «وغاية ما فيه أنه حذف منه حرف التردد؛ لأن حقه أن يقول: حسن أو صحيح». (ج)

الحديث حسن من طريق، و صحيح بطريق آخر"۔(۱)

لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذی نے "حسن صحيح" کہا ہو اس کے متعدد طرق ہوں۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں؛ کیونکہ جو روایت کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بناء پر حسن لذاتہ ہو وہ اگر متعدد طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے،(۲) یہ جواب بہتر تھا لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے۔

حافظ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے "حسن صحيح" ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، جو "منزلة بين المنزلتين" کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہے جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو۔(۳)

یہ جواب نسبۃً بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذیؒ نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو "صحيح بخاري" اور "صحيح مسلم" دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبہ صحیح سے نیچے "حسن صحيح" قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بُعد ظاہر ہے۔(۴)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/۴۰، تحت الرقم: ۲، ونصه: «أو يقال: بتقدير الواو أي حسن و صحيح والحسن باعتبار طريق، والصحة باعتبار طريق آخر». (ج)

(۲) مقدمة في أصول الحديث لعبد الحق الدهلوي، اصطلاحات الترمذي ۱/۸۰، ونصه: «ولا شبهة في جواز اجتماع الحسن والصحة بأن يكون حسنا لذاته، وصحيحا لغيره». (ج)

(۳) الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث لابن كثير، النوع الثاني، قول الترمذي حسن صحيح ص: ۴۳، ونصه: «والذي يظهر لي: أنه يشرب الحكم بالصحة على الحديث كما يشرب الحسن بالصحة، فعلى هذا يكون ما يقول فيه "حسن صحيح" أعلى رتبة عنده من الحسن، ودون الصحيح». (ج)

(۴) قوت المغتذي للسيوطي، مقدمة ۱/۱۵، ونصه: «ثم أنه يلزم عليه أن لا يكون في كتاب الترمذي حديث صحيح، إلا قليلا؛ لقلة اقتصاره على قوله: "هذا صحيح" مع أن الذي يعبر فيه بالصحة والحسن أكثره موجود في الصحيحين». (ج)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا پسندیدہ جواب:

ان تمام اجوبہ کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الاقتراح"(۱) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی اصطلاح میں تباین نہیں؛ کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے،(۲) اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہے، اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساتھ میں صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، "فكل صحيح حسن ولا عكس"، گویا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصولِ فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق "فكل نص ظاهر ولا عكس" حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے۔(۳)

میری رائے:

اس توجیہ کے بارے میں احقر کی گذارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح قرار دیا جاسکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصولِ حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے، اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو یہ جواب صحیح نہیں بن سکتا؛ کیونکہ ان کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے ضبط میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث

---

(۱) اس کتاب کا پورا نام "الاقتراح في بيان الاصطلاح" ہے، یہ محمد بن علی القشیری المعروف بابن دقیق العید کی کتاب ہے، جو کہ علوم حدیث کی موضوع پر ہے اور حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کی کتاب "معرفة أنواع علوم الحديث" کا اختصار ہے "۱۹۸۶" میں عامر حسین صبری رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ دار البشائر بیروت سے چھپ چکی ہے۔ (التعليقات المستظرفة لأبي يعلى ۸۲/۱۱). (ج)

(۲) الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد، الباب الأول ۱۰/۱، ونصه: «والذي أقول في جواب هذا السؤال... فإذا وجدت الدرجة العليا لم يناف ذلك وجود الدنيا كالحفظ مع الصدق فيصح أن يقال في هذا أنه حسن باعتبار وجود الصفة الدنيا وهي الصدق مثلا صحيح باعتبار الصفة العليا وهي الحفظ والإتقان، ويلزم على هذا أن يكون كل صحيح حسنا». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۴۰/۱، تحت الرقم: ۲، ونصه: «والحق ما قال ابن دقيق العيد في الاقتراح: بأنهما متبائنان مفهوما، ومتصادقان مصداقا، وبينهما عموم وخصوص مصداقا كالظاهر والنص». (ج)

صحیح نہیں ہوسکتی، لہٰذا دونوں میں تباین کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہوسکتی ہے، جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص دونوں میں تباین ہے؛ کیونکہ نص کے لیے "سیاق الکلام لأجله" ضروری ہے، اور ظاہر کے لیے "عدم سیاق الکلام لأجله" ضروری ہے۔ (۱)

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس عبارت پر غور فرما لیتے جو انہوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا۔

امام ترمذیؒ نے "کتاب العلل" میں تحریر فرمایا ہے: "وما ذكرنا في هذا الكتاب "حديث حسن" فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، فكل حديث يُروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذًا، ويُروى من غير وجه نحو ذلك، فهو عندنا حديث حسن"۔ (۲)

امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس تعریف کی رو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لیے شرط قرار نہیں دیتے، لہٰذا اس تعریف کی رو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی نسبت ہے نہ کہ تباین کی، حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذی رحمہ اللہ کی حدیثِ حسن کی تعریف صادق آ رہی ہو، اگر وہ ساتھ ہی تامّ الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی علت بھی نہ ہو، تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تامّ الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی علت پائی جا رہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی، صحیح نہیں۔ (۳) والله سبحانه أعلم۔

---

(۱) أصول الشاشي لأحمد بن محمد الشاشي، البحث الأول في كتاب الله، الفصل السابع: فصل في المتقابلات إلخ، ص: ٦٨ ونصه: «فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل، والنص ما سيق الكلام لأجله». (ج)

(۲) العلل الصغير للترمذي، معاني الاصطلاح للترمذي ۷۵۸/۱. (ج)

(۳) البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر للسيوطي، ذكر أقوال العلماء في توجيه قول الترمذي ۱۲۲۲/۳، ونصه: «لم يخص الترمذي الحسن بصفة تميزه عن الصحيح، فلا يكون صحيحا إلا وهو غير شاذ، ولا يكون صحيحًا حتى يكون رواته غير متهمين بل ثقات، قال: فظهر من هذا أنَّ الحسن عند الترمذي صفة لا تخص هذا القسم بل قد يشركه فيها الصحيح، قال: "فكل صحيح عنده حسن، وليس كل حسن صحيحًا"». (ج)

قوله: "والصنابحي هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ":

"صنابحي" نام کے تین حضرات:

جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذی رحمہ اللہ کا منشاء یہ ہے کہ فضیلتِ وضو میں ایک حدیث حضرت صنابحی سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہو گیا ہے؛ کیونکہ رُواۃِ حدیث میں صنابحی نام کے تین حضرات ہیں:

۱) عبدالله الصنابحي: یہ باتفاق صحابی ہیں (۱) اور راجح قول کے مطابق حدیث فضلِ طہور انہیں سے مروی ہے۔ (۲)

۲) أبو عبدالله الصنابحي: ان کا نام عبدالرحمن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں، یعنی حضور ﷺ کے ہمعصر ہیں، لیکن یہ جب حضور ﷺ کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقامِ جحفہ پہنچ کر انہیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت ﷺ کی وفات ہو چکی ہے، لہٰذا حضور ﷺ سے براہِ راست ان کا سماع ثابت نہیں اور انہوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ان کا سماع ثابت ہے۔ (۳)

۳) الصنابح بن الأعسر الأحمسي: یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابحی کہہ

---

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، حرف الصاد المهملة ۳ / ۳۶۳، ونصه: «عبد الله الصنابحي الذي روى عنه عطاء بن يسار آخر صحابي»، وفي أوجز المسالك للشيخ زكريا الكاندهلوي، جامع الوضوء ۱/۴۱۲، ونصه: «عبدالله الصنابحي... فالراجح عندي إلى الآن كونه صحابيا». (ج)

(۲) حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل إلخ ۱ / ۳۳، ونصه: «الصواب عند هذا العبد "إلى قوله" الصنابحي الصحابي كما حققته في الأوجز». (ج)

(۳) الاستيعاب لابن عبد البر، حرف العين، باب عبد الرحمن، عبد الرحمن بن عسيلة الصنابحي ۲ / ۸۴۱، ونصه: «قبيلة من اليمن نسب إليها أبو عبد الله، كان مسلما على عهد رسول الله ﷺ، وقصده، فلما انتهى إلى الجحفة لحقه الخبر بموته صلى الله عليه وسلم وهو معدود في كبار التابعين روى عن أبي بكر، وعمر». وفي تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين، تابع حرف العين، من اسمه عبد الرحمن ۶ / ۲۲۹، ونصه: «عبد الرحمن بن عسيلة بن عسل بن عسال المرادي أبو عبد الله الصنابحي رحل إلى النبي ﷺ فوجده قد مات قبله بخمس ليال أو ست ثم نزل الشام روى عن النبي ﷺ مرسلا». (ج)

دیا جاتا ہے۔ (۱)

حدیثِ باب میں صنابحی کے مصداق میں مختلف آراء:

امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس تشریح کا منشاء یہ ہے کہ جس حدیث میں فضلِ طہور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبداللہ الصنابحیؒ سے مروی ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضلِ طہور کی حدیث کے راوی عبداللہ الصنابحی ہیں۔ (۲)

لیکن امام بخاری اور علی بن المدینی رحمہما اللہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ الصنابحی کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابحی کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابوعبداللہ عبدالرحمن بن عسیلہ، دوسرے صنابح ابن الاعسر الاحمسی، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضلِ طہور کی حدیث کے راوی ابوعبداللہ صنابحی ہیں نہ کہ عبداللہ، اس لیے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالک رحمہ اللہ سے وہم ہوا ہے اور انہوں نے ابوعبداللہ کے بجائے عبداللہ صنابحی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبداللہ صنابحی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسندات میں سے ہے۔ (۳)

جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوئی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) الاستيعاب لابن عبد البر، حرف الصاد، الصنابح بن الأعسر الأحمسي ۲/ ۴۰۷، ونصه: «له صحبة، وهو معدود في أهل الكوفة من الصحابة إلخ». (ج)

(۲) موطأ الإمام مالك، وقوت الصلاة، جامع الوضوء، رقم: ۷۴، ونصه: «مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن عبد الله الصنابحي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأ العبد المؤمن إلخ». (ج)

(۳) العلل الكبير للترمذي، الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور، ص: ۲۱، ونصه: «قال أبو عيسى الترمذي: سألت أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري عن حديث مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن عبد الله الصنابحي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأ العبد فتمضمض خرجت الخطايا من فيه، الحديث، فقال: مالك بن أنس وهم في هذا الحديث، فقال: عبد الله الصنابحي، وهو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن بن عسيلة، ولم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الحديث مرسل، وعبد الرحمن هو الذي روى عن أبي بكر الصديق، والصنابح بن الأعسر الأحمسي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم»، وفي بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على الصلوات ۳/ ۹۹، ونصه: «قال يعقوب بن شيبة: هؤلاء الصنابحيون الذين يروى عنهم في العدد ستة، =

امام ترمذی رحمہ اللہ بھی امام بخاری اور علی بن المدینی رحمہما اللہ کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبداللہ الصنابحی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تاکہ یہ امام بخاریؒ وغیرہ کے مطابق ہوجائے۔ (۱)

لیکن دوسرے شرّاح نے جس میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بھی شامل ہیں، اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے (۲) اور یہ قاعدہ معروف ہے: "المثبت مقدم على النافي" (۳) اس لیے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ، امام بخاری رحمہ اللہ کے نقطۂ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں۔ (۴)

= وإنما هما اثنان فقط: الصنابحي الأحمسي، وهو الصنابح الأحمسي هذان واحد، من قال فيه الصنابحي فقد أخطأ، وهو الذي يروي عنه الكوفيون، والثاني عبد الرحمن بن عسيلة، كنيته أبو عبد الله، لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم، بل أرسل عنه، وروى عن أبي بكر وغيره، فمن قال: عن عبد الرحمن الصنابحي فقد أصاب اسمه، ومن قال: عن أبي عبد الله الصنابحي فقد أصاب كنيته، وهو رجل واحد، ومن قال: عن أبي عبد الرحمن فقد أخطأ، قلب اسمه فجعله كنيته، ومن قال: عن عبد الله الصنابحي فقد أخطأ، قلب كنيته فجعلها اسمه، هذا قول علي بن المديني ومن تابعه ... وهذا القول يدل على أن عبد الله الصنابحي ليس له وجود». (ج)

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/ ۳۳، ۳۴، ونصه: «والحاصل أن الصنابحي الذي ذكره المؤلف في سلك من روى هذا الحديث المتقدم ليس بالصنابحي الذي له صحبة، بل هو التابعي الذي يروي عن أبي بكر الصديق». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور ۱/ ۴۱، ونصه: «الصنابحي ثلاثة: أحدهم صنابحي بالياء صحابي، والثاني صنابحي بالياء تابعي واسمه عبد الرحمن ويكنى بأبي عبد الله، ورجل آخر صنابح بلا ياء وهو صحابي، وقد يقال له: صنابحي للشرب ثانياً بالياء أيضاً»، وفي حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة إلخ، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/ ۳۳، ونصه: «ما أفاده الشيخ قدس سره مبني على النسخة الأحمدية؛ فإن مدلولها أن الصنابحي عند المصنف اثنان فقط... والنسخة التي في هامش العارضة المصرية صريحة في هذا المعنى ... وإن كان الصواب عند هذا العبد الضعيف أنهم ثلاثة، وصاحب حديث الباب هو عبد الله الصنابحي الصحابي كما حققته في الأوجز». (ج)

(۳) نزهة النظر لابن حجر العسقلاني، الباب الأول، إنكار الراوي لحديثه، ص: ۱۵۴، ونصه: «فالمثبت مقدم على النافي». (ج)

(۴) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على الصلوات ۳/ ۹۹، ونصه: «كلام الترمذي يقتضي أنه لم يرض بقول شيخه». (ج)

ادھر خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اس معاملہ میں امام مالک رحمہ اللہ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ ان کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عبداللہ صنابحی نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ صنابحی اور ابوعبداللہ صنابحی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں اور کتبِ رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے(۱) اور فضلِ طہور والی روایت عبداللہ صنابحیؒ سے مروی ہے، ابوعبداللہ سے نہیں،(۲) لہٰذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیلی دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ کی "أوجز المسالك" میں دیکھے جاسکتے ہیں۔(۳)

---

(۱) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تابع حرف العين ٩١/٦، ونصه: «عبد الله الصنابحي مختلف في صحبته روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعن عبادة بن الصامت وعنه عطاء بن يسار قال الدوري عن ابن معين: عبد الله الصنابحي روى عنه المدنيون يشبه أن يكون له صحبة، وقال ابن السكن عبد الله الصنابحي يقال له صحبة معدود في المدنيين روى عنه عطاء بن يسار، قال أبو عبد الله الصنابحي يعني عبد الرحمن بن عسيلة أيضا مشهور روى عن أبي بكر وعبادة بن الصامت ليس له صحبة». وكذا في الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني ٣٦٣/٣. (ج)

(۲) الموطأ للإمام مالك، وقوت الصلاة، جامع الوضوء، رقم: ٧٤، ونصه: «عن عبد الله الصنابحي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأ العبد المؤمن، فمضمض، خرجت الخطايا من فيه، وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه». (ج)

(۳) أوجز المسالك للشيخ زكريا الكاندهلوي، جامع الوضوء، حديث عبد الله الصنابحي ٤١٢/١، ونصه: «أبو عبد الله عبد الرحمن بن عسيلة تابعي، يأتي بيانه في محله، وأول حديث له في الموطأ يجيء في القراءة في الصلاة، وعبد الله الصنابحي هذا، له ثلاثة أحاديث: الأول: هو ذاك، والثاني: حديث الصلاة في أوقات النهي، وسيأتي في الموطأ أيضا، وفيه التصريح بسماعه عن النبي صلى الله عليه وسلم، والثالث حديث الوتر إلخ». (ج)

بابُ ما جاء أنَّ مِفْتَاحَ الصَّلاة الطُّهورُ

(۳) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، وقُتَيْبَةُ، وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، ح وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ:حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ».(۱) هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ هُوَ صَدُوقٌ، ... قَالَ مُحَمَّدٌ: وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ.

قوله: "محمود بن غيلان"

تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے اُن سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقہ ہیں۔(۲)

قوله:"سفيان":

سفیان نام کے دو بزرگ:

اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہمعصر ہیں اور دونوں کے اساتذہ وتلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہٰذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم:٦١، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم:٢٧٥.(ج)

(۲)تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم ١٠/٦٥، ونصه: «محمود بن غيلان...وعنه الجماعة سوى أبي داود، قال المروزي عن أحمد أعرفه بالحديث...وقال النسائي ثقة».(ج)

سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں۔

حدیثِ باب میں "سفیان" کا مصداق:

چنانچہ اس مقام پر بھی شرّاح اس کی تعیین میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں (۱) اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ کی کتاب "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" سے چلا؛ کیونکہ انہوں نے "معجم طبراني" کے حوالہ سے یہی حدیث نقل کی، اس میں "سفیان" کے ساتھ صراحۃً "الثوري" کا لفظ مرقوم ہے۔ (۲)

یہاں یہ واضح رہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تحویل ہے، لیکن وہ لکھی ہوئی نہیں ہے، شاید "جامع ترمذي" کے ابتدائی کاتبوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیان مدارِ حدیث ہیں۔ (۳)

قوله: "محمد بن بشار":

ان کا لقب بُندار ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ کہیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلا شبہ غلط ہے۔ (۴)

قوله: "عبد الرحمٰن":

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور ۱/۴۲، تحت الرقم: ۳، ونصه: «وسفيان هذا قد أشكل على أرباب الحديث أنه سفيان بن عيينة أو سفيان الثوري ... وأكثر تلامذة سفيانين وشيوخهم متحدون فتتبعت ووجدت في تخريج الهداية للطبراني أنه ثوري لا ابن عيينة». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۰۷، ونصه: «رواه الطبراني، ثم البيهقي من جهة أبي نعيم عن سفيان الثوري عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن ابن الحنفية يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال: مفتاح الصلاة الطهور». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة إلخ ۱/۴۲، تحت الرقم: ۳، ونصه: «بعد سفيان تحويل، ولكنه غير مكتوب في الكتاب». (ج)

(۴) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الثامنة ۲/۷۲، ونصه: «بندار الحافظ الكبير الإمام أبو بكر محمد بن بشار... ولا عبرة بقول من ضعفه». (ج)

اس سے عبد الرحمٰن بن مہدی مراد ہیں، جو امامِ حدیث ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا ان کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمٰن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے۔ (١)

قوله: "محمد ابن الحنفيّة":

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں اور اپنی والدہ کی طرف منسوب ہیں، باتفاق ثقہ ہیں۔ (٢)

قوله: "عبد الله بن محمد بن عقيل وهو صدوق":

لفظ "صدوق" کی وضاحت:

محدثین کی اصطلاح میں "صَدُوق" الفاظِ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا نچلا مرتبہ ہے، (٣) جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی متہم بالکذب نہیں، یعنی قولی اور عملی طور پر تو عادل ہے، البتہ حافظہ میں کچھ نقص ہے چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں "صدوق له أوهام"، "صدوق سوء الحفظ" یا "صدوق يخلط" اس کے علاوہ اس کے ساتھ "لين الحديث" اور "فيه لين" جیسے الفاظ بھی جمع ہو جاتے ہیں، ان الفاظ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گر جاتی ہے، البتہ سوء حافظہ شدید نہ ہو تو حسن ہو سکتی ہے۔ (٤)

قوله: "قال محمد وهو مقارب الحديث":

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة التاسعة، عبد الرحمن بن مهدي ٧/ ٥٩٤، ونصه: «وقال أحمد بن حنبل: إذا حدث عبد الرحمن عن رجل، فهو ثقة». (ج)

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم ٤٩٧/١، ونصه: «محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي، أبو القاسم ابن الحنفية المدني ثقة». (ج)

(٣) تدريب الراوي للسيوطي، النوع الثالث والعشرون إلخ ٤٠٤/١، ونصه: «الثالثة عشرة: ألفاظ الجرح والتعديل ...الثانية: صدوق، أو محله الصدق، أو لا بأس به، قال ابن أبي حاتم: هو ممن يكتب حديثه وينظر فيه». (ج)

(٤) إسعاف ذوي الوَطَر بشرح نظم الدُرَر لابن موسى الأثيوبي، مراتب التعديل والتجريح ١/ ٣٦٥، ونصه: «بأن يقال فلان صدوق سيء الحفظ (أو) يضم إلى صدوق أيضا... بأن يقال فلان صدوق يهم، أو صدوق له أوهام، أو صدوق تغير في أخرة». (ج)

"مقارب الحدیث" الفاظِ تعدیل میں سے ہے:

اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظِ جرح میں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقۃً یہ الفاظِ تعدیل میں سے ہے،(۱) لیکن تعدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ نے اس لفظ کو تعدیل کے چوتھے مرتبہ میں سے شمار کیا ہے،(۲) اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی حدیث والا، بعض نے اس لفظ کو بکسر الرّاء ضبط کیا ہے، یعنی "مُقَارِبُ الحدیث" اس صورت میں مطلب یہ ہے: "حدیثه یقارب حدیث غیره" اور بعض نے بفتح الرّاء ضبط کیا ہے، یعنی "مُقَارَبُ الحدیث" اس کا مطلب یہ ہے: "حدیث غیره یقارب حدیثه" لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ نے "بفتح الراء اور بکسر الراء" دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "ألفیة"(۳) میں لکھتے ہیں:

صالح الحديث أو مقارِبه جيّده حسنه مقارَبه(۴)

حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی۔

---

(۱) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي، معرفة من تقبل روايته إلخ، مراتب التعديل ۲/۱۱۹، ۱۲۰، ونصه: «فهو على المعتمد، بالكسر والفتح، وسط لا ينتهي إلى درجة السقوط ولا الجلالة، وهو نوع مدح، وممن ضبطها بالوجهين ابن العربي، وابن دحية، والبطليوسي، وابن رشيد في رحلته. قال: ومعناها يقارب الناس في حديثه ويقاربونه، أي: ليس حديثه بشاذ ولا منكر. قال: ومما يدلك على أن مرادهم بهذا اللفظ هذا المعنى ما قاله الترمذي في آخر باب: من فضائل الجهاد، من جامعه، وقد جرى له ذكر إسماعيل بن رافع، فقال: ضعفه بعض أهل الحديث، وسمعت محمدا، يعني البخاري، يقول: هو ثقة مقارب الحديث». (ج)

(۲) ألفية العراقي (التبصرة والتذكرة في علم الحديث)، مراتب التعديل ۱/۳۷۰، ونصه: «مراتب التعديل على أربع أو خمس... المرتبة الرابعة: قولهم: محله الصدق... أو مقارب الحديث بفتح الراء وكسرها». (ج)

(۳) اس کتاب کا اصل نام "التبصرة والتذكرة في علم الحديث" ہے اور "ألفية العراقي" کے ساتھ مشہور ہے، یہ کتاب مصطلح الحدیث کے بارے میں ہے۔ (خزانة التراث ۱۰۸/۵۳۱). (ج)

(۴) ألفية العراقي (التبصرة والتذكرة في علوم الحديث)، مراتب التعديل ۱/۳۷۰. (ج)

بابُ ما يَقُولُ إذَا دَخَلَ الْخَلاءَ

(۵)حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، وَهَنَّادٌ، قَالَا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ، قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ" قَالَ شُعْبَةُ: وَقَدْ قَالَ مَرَّةً أُخْرَى: «أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِيثِ أَوِالْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ».(۱) وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَزَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ، وَجَابِرٍ، وَابْنِ مَسْعُودٍ. حَدِيثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هٰذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَحَدِيثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ. إلخ

قوله: "عن شعبة":

یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "أمیر المومنین في الحدیث" کہلاتے تھے، جرح وتعدیل کے باب میں سب سے پہلے انہوں نے کلام کیا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لو لا شعبة لما عرف الحدیث بالعراق"۔(۲)

قوله: "عبد العزيز بن صهيب":

تابعی ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں۔(۳)

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الخلاء، رقم :۶۳۲۲، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب مايقول الرجل إذاأراددخول الخلاء، رقم:۳۷۵.(ج)

(۲)تهذيب الأسماء واللغات للنووي، حرف الشين المعجمة ۱ /۲۳۳، ۲۳۴، ونصه: «شعبة بن الحجاج ... وقال الشافعي: لو لا شعبة ما عرف الحديث بالعراق ... الثوري يقول: شعبة أمير المؤمنين في الحديث ... أول من تكلم في الرجال شعبة».(ج)

(۳)الثقات للعجلي، باب العين المهملة، ص: ۳۰۵، ونصه: «عبد العزيز بن صهيب: بصري، تابعي، ثقة، سمع من أنس».(ج)

قوله: "إذا دخل الخلاء":

لفظِ "خلاء" کی وضاحت:

اس سے مراد بیت الخلاء ہے، "خلاء" کے لفظی معنی تنہائی کی جگہ یا خالی جگہ کے ہیں، (١) چونکہ ایسے مقامات قضائے حاجت کے لیے مستعمل ہوتے تھے، اس لیے اس لفظ کے معنی ہوگئے قضائے حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنی میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، احادیث میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لیے "كنيف"، "حش"، "مرحاض"، "مذهب"، "منصع" کے الفاظ مستعمل ہیں، (٢) درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آج کل اہلِ مصر اس کو "بيت الأدب" اور "بيت الطهارة" بولتے ہیں اور اہلِ حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں۔ (٣)

قوله: "أعوذ بالله من الخبث والخبيث أو الخبث والخبائث":

---

(١) مختار الصحاح لزين الدين الرازي، باب الخاء ١/٩٦، ونصه: «الخلاء بالمد المتوضأ. والخلاء أيضا المكان الذي لا شيء به». (ج)

(٢) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب ما يقول عند الخلاء ٢/٢٧٢، تحت الرقم: ٨، ونصه: «قال سعيد بن زيد في كتاب ابن عدي كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل الكنيف قال: بسم الله، ثم يقول: اللهم إني أعوذ بك»، وفي مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلوات، ما تكره الصلاة إليه وفيه، رقم: ٧٥٨٩، ونصه: «قال علي: لا تصل تجاه حش، ولا حمام، ولا مقبرة»، وفي صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة و أهل الشام والمشرق، رقم: ٣٩٤، ونصه: «عن أبي أيوب الأنصاري، ...فقدمنا الشأم فوجدنا مراحيض إلخ»، وفيه أيضا، كتاب الوضوء، باب خروج النساء إلى البراز، رقم: ١٤٦، ونصه: «عن عائشة، أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كن يخرجن بالليل إذا تبرزن إلى المناصع إلخ»، وفي سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب التخلي عند قضاء الحاجة، رقم: ١، ونصه: «عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا ذهب المذهب أبعد»، وفي الفائق في غريب الحديث للزمخشري ٢/٧١، ونصه: «والمرحاض: موضع الرحض كني بهما عن مطرح العذرة وجميع أسمائه كذلك نحو: الغائط والبراز والكنيف والحش والخلاء والمخرج والمستراح»، وفي تهذيب اللغة لأبي منصور الهروي ٢/٢٣، ونصه: «المناصع: المواضع التي يتخلى فيها البول أو حاجة، والواحد منصع». (ج)

(٣) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء ١/٧٦، ونصه: «ويسمى بيت الخلاء وفي الحجاز اليوم "بيت الماء" و"بيت الطهارة" وفي مصر "بيت الأدب" و"بيت الطهارة"...وكذلك يسمى "المنصع" بالضم...ويسمى "المستراح"...و"المذهب"». (ج)

راوی کو یہاں شک ہے کہ آنحضرت ﷺ نے "الخبیث" کا لفظ استعمال فرمایا یا "الخبائث" کا، لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ راوی کا یہ شک درست نہیں، صحیح روایت "الخبائث" والی ہے، جیسا کہ آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے،[1] لہٰذا مسنون دُعا یہ ہے:

"أللّٰهُمَّ إني أعوذ بك من الخبث والخبائث".

لفظِ "الخبث" کی لغوی تحقیق:

پھر "خبائث" کے بارے میں اتفاق ہے کہ یہ "خبيثة" کی جمع ہے اور اس سے مراد مؤنث شیاطین ہیں،[2] البتہ "الخبث"[3] کے بارے میں اختلاف ہے۔

علامہ خطابی وغیرہ کی رائے:

علامہ خطابی رحمہ اللہ "إصلاح غلط المحدثين"[4] میں فرماتے ہیں کہ اصحابِ حدیث لفظ "خُبث" کو بسکون الباء روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابوعبید رحمہ اللہ[5] نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل

---

(١) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب مايقول إذا دخل الخلاء، تحت الرقم: ٥، ونصه: «قوله: (من الخبث والخبيث) هاهنا شك الراوي، وفي رواية أخرى: (من الخبث والخبائث) كما سيجيء، وفي معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب مايقول إذا دخل الخلاء، بيان الخبث والخبائث ١/ ٧٨، ونصه: «قال شيخنا: هذا هو الصحيح، كما في الرواية الأخرى بعدها، فلا عبرة لشك الراوي هنا إلخ». (ج)

(٢) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، حرف التاء المثناة فوقها، فصل الحاء المعجمة ٢ / ١٤٢، ونصه: «الخبث، بضم الباء: جمع الخبيث، والخبائث: جمع الخبيثة؛ يريد ذكور الشياطين وإناثهم». (ج)

(٣) قال الخطابي في إصلاح غلط المحدثين، قال ابن الأعرابي: أصل الخبث في كلام العرب: المكروه فإن كان من الكلام فهو الشتم، وإن كان من الملل فهو الكفر، وإن كان من الطعام فهو الحرام، وإن كان من الشراب فهو الضار. (إصلاح غلط المحدثين للخطابي، ص: ٢٢). (ر)

(۴) یہ علامہ خطابی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے اور علمِ حدیث کے متعلق ہے، اس میں پہلے حدیث کو ذکر کیا جاتا ہے، پھر اس کی سند پر بحث ہوتی ہے اور اس کے بعد حدیث کی کلمات کی لغوی تحقیق ہوتی ہے۔ (المكتبة الإسلامية، المبحث الثاني: المصادر المتعلقة بالحديث الشريف وعلومه، مصادر غريب الحديث ١٣٦/١). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو عبيد قاسم بن سلام الهروي ہے، (١٥٧ - ٢٢٤ھ = ٧٧٤-٨٣٨م) علمِ قراءت، لغت اور فقہ کے امام اور حافظ الحدیث تھے، ان کے اساتذہ میں اسماعیل بن جعفر اور سفیان بن عیینہ رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں، انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں "أجناس من كلام العرب"، "فضائل القرآن" اور "أدب القاضي" وغیرہ مشہور ہیں۔ (تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الثامنة ٢/ ٥، والأعلام للزركلي، حرف القاف ٥/ ١٧٦). (ج)

کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ باء کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی "خُبث" جو کہ "خبیث" کی جمع ہے اور "خُبث" بسکون الباء تو مصدر ہے۔(۱)

میری رائے:

لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دونوں طریقہ سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو "ساکن الباء" پڑھا جائے تب بھی یہ "خبیث" کی جمع ہوگی؛(۲) کیونکہ اہل عرب "فُعُل" کے وزن پر آنے والی جمع کو بکثرت "بسکون العین" پڑھتے ہیں،(۳) بہرحال "خبث" اور "خبائث" سے شیاطین مراد ہیں، "خبث" سے "ذکور" اور "خبائث" سے "إناث"۔(۴)

مذکورہ دعا پڑھنے میں حکمت:

دخولِ بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں اور قضائے حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں،(۵) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشفِ عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھیلتے ہیں،(۶) حضرت سعد بن

---

(۱) إصلاح غلط المحدثين للخطابي، ص: ۲۲، ونصه: «أصحاب الحديث يروونه: الخبث، ساكنة الباء. وكذلك رواه أبو عبيد في كتابه ... قال أبو سليمان: وإنما هو الخبث، مضموم الباء، جمع خبيث ... فأما الخبث، ساكنة الباء، فمصدر». (ج)

(۲) الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي، كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء ۱ / ۱۳۱، ونصه: «قال الخطابي: أصحاب الحديث يروونه (الخبث) ساكنة الباء ... وفي إيراده هذا اللفظ في جملة الألفاظ التي يرويها الرواة ملحونة فنظر؛ لأن الخبيث إذا جمع على ما ذكره يجوز أن يسكن منه الباء للتخفيف». (ج)

(۳) الإيجاز في شرح سنن أبي داود للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء ۱ / ۹۱، ونصه: «فقد اتفق أهل العربية على أن كل ما كان على وزن فُعُل بضم الفاء، والعين جاز إسكان عينه». (ج)

(۴) قد مضى تخريجه في الصفحة السابقة من لسان العرب. (ج)

(۵) الإيجاز في شرح سنن أبي داود للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء ۱ / ۹۴، رقم: ۶ ونصه: «"إن هذه الحشوش محتضرة" معناه: يحضرها الشياطين للإيذاء». (ج)

(۶) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الاستتار في الخلاء، رقم: ۳۵، ونصه: «عن أبي هريرة ... من أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيبا من رمل فليستدبره، فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم». (ج)

عبادہؓ کی وفات اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضائے حاجت کے لیے گئے، پھر بعد میں وہیں مردہ پائے گئے، اس وقت ایک پُراسرار آواز سنی گئی، جیسے کوئی شعر پڑھ رہا ہو:

ے قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة رميناه بسهمين فلم نخط فؤاده[1]

معلوم ہوا کہ یہ ایک جنّی کی آواز تھی جس نے حضرت سعدؓ کو قتل کیا تھا۔

مذکورہ دعا پڑھنے کا وقت:

پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا کس وقت پڑھنی چاہیے، محدثین نے فرمایا ہے کہ جس وقت "دخول إلى الخلاء" کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے،[2] اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر انسان گھر میں ہو تو "قبیل دخول الخلاء" اور اگر صحراء میں ہو تو "قبیل كشف العورة" پڑھنی چاہیے۔[3]

بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد دعا پڑھنے کا حکم:

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر "خلاء" میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے،[4] لیکن امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "کشف" سے پہلے "دخول

---

(۱) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۱۷۷/۲، ونصه: «عن محمد بن سيرين قال: بينما سعد بن عبادة رضي الله عنه قائما يبول، فمات، قتله الجن. فقالوا قتلنا سيد الخزرج... الحكم عليه: الأثر بهذا الإسناد ضعيف؛ لأن ابن سيرين لم يدرك سعد بن عبادة، كما حكم عليه الهيثمي رحمه الله بذلك في المجمع»، وفي حاشيته: عزاه الهيثمي للطبراني وقال: ابن سيرين لم يدرك سعد بن عبادة ۲۰۶/۱. (ر)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما يقول عند الخلاء ۲۴۴/۱، تحت الرقم: ۱۴۲، ونصه: «عبد العزيز بن صهيب قال: حدثني أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يدخل الخلاء قال: فذكر مثل حديث الباب وأفادت هذه الرواية تبيين المراد من قوله: إذا دخل الخلاء أي كان يقول هذا الذكر عند إرادة الدخول لا بعده، والله أعلم». (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱۰۹/۱، ونصه: «الظاهر أن المراد أنه يسمي قبل رفع ثيابه إن كان في غير المكان المعد لقضاء الحاجة، وإلا فقبل دخوله». (ج)

(۴) المصدر السابق، ونصه: «فلو نسي فيهما سمى بقلبه، ولا يحرك لسانه تعظيما لاسم الله تعالى»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما يقول عند الخلاء ۲۴۴/۱، ونصه: «أما في الأمكنة المعدة =

الخلاء" کے بعد بھی پڑھ لینی چاہیے۔(۱)

امام مالک رحمہ اللہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "إذا دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے متبادر یہی ہے کہ "دخول الخلاء" کے بعد بھی دعا پڑھی جاسکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک "إذا دخل الخلاء" "إذا أراد أن يدخل الخلاء" کے معنی میں ہے۔(۲)

اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری نے یہی حدیث "الأدب المفرد"(۳) میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال: حدثنا أبو النعمان، ثنا سعيد بن زيد، ثنا عبدالعزيز ابن صهيب، ثني أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يدخل الخلاء قال: أللهم إني أعوذ بك إلخ"۔(۴)

اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ "إذا" کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

۱) مامور بہ کی ادائیگی "إذا" کے مدخول سے پہلے واجب ہو، جیسے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاة

= لذلك فيقوله قبيل دخولها وأما في غيرها فيقوله في أول الشروع كتشمير ثيابه مثلا وهذا مذهب الجمهور وقالوا فيمن نسي يستعيذ بقلبه لا بلسانه»، وفي شرح زاد المستقنع لمحمد بن محمد الشنقيطي الحنبلي، باب الاستنجاء، التعوذ عند الدخول ۴/۷، ونصه: «وأما بعد الدخول فإنه موضع لا يشرع فيه أن يذكر اسم الله أ_يذكر الله جل وعلا جهرًا وبالنطق». (ج)

(۱) التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المالكي، كتاب الطهارة، باب في الاستنجاء، فصل في آداب قضاء الحاجة ۱/۳۹۲، ونصه: «ذهب بعضهم إلى جواز ذكر الله في الكنيف، وهو قول مالك». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، باب ما يقول عند الخلاء ۲/۲۷۱، تحت الرقم: ۸، ونصه: «قوله إذا دخل الخلاء أي إذا أراد دخول الخلاء»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما يقول عند الخلاء ۱/۲۴۴، تحت الرقم: ۱۴۲، ونصه: «وأفادت هذه الرواية تبيين المراد من قوله: إذا دخل الخلاء أي: كان يقول: هذا الذكر عند إرادة الدخول»، وفي عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد أشرف العظيم آبادي، كتاب الطهارة، باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء ۱/۱۲، تحت الرقم: ۴، ونصه: «باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء هو موضع قضاء الحاجة أي إذا أراد الدخول». (ج)

(۳) یہ امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، جس میں آدابِ زندگی سے متعلق احادیث نقل کی ہیں، لیکن اس کتاب کی تمام احادیث صحیح بخاری کی طرح صحیح نہیں ہیں بلکہ اس میں ضعیف احادیث بھی موجود ہیں یہ کتاب ایک جلد میں دار البشائر الاسلامیہ بیروت سے شائع ہوچکی ہے۔ (ج)

(۴) الأدب المفرد للبخاري، باب دعوات النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۶۹۲. (ر، ت)

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ"۔[۱]

۲) مامور بہ کی ادائیگی دخولِ "إِذَا" کے ساتھ واجب ہو، جیسے: "إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا له"[۲] یا "إِذَا قَرَأْتَ فترسّل"۔

۳) مامور بہ کی ادائیگی مدخولِ "إِذَا" کے بعد ہو، جیسے: "إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا"۔[۳][۴]

امام مالک رحمہ اللہ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جمہور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجۂ ترجیح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے، وہاں جا کر ذکر ودعا اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے۔[۵]

امام مالک رحمہ اللہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الله عزّ وجلّ على كلِّ أحيانه۔"[۶]

یہ استدلال بہت کمزور ہے؛ کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشفِ عورۃ کے بعد بھی دعا کا پڑھنا جائز ہونا چاہیے، حالانکہ امام مالک رحمہ اللہ بھی اس کے قائل نہیں،[۷] معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں "کُل" کا لفظ "وأوتيت من كلّ شيء"[۸] کے قبیل سے ہے اور لفظ

(۱) المائدة-۶/۵.(ج)
(۲) الأعراف-۷/۲۰۴.(ج)
(۳) المائده-۵/۲.(ج)
(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء ۱/۷۷، ونصه: «وقولهم: إذا فعلت كذا يكون على ثلاثة أضرب: ضرب يكون المأمور به قبل الفعل إلخ».(ج)
(۵) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۹، ونصه: «تأتي الأحكام الشرعية في كل من البسملة والحمدلة ... وتكره عند كشف العورة أو محل النجاسات»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۱/۱۳۷ ونصه: «والثالث: أن يقول عند دخوله ...؛ لأنها مواضع يهجر فيها ذكر الله تعالى»، وفي عمدة الفقه لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب قضاء الحاجة، ص: ۱۴، ونصه: «يستحب لمن أراد دخول الخلاء أن يقول: "بسم الله، أعوذ بالله من الخبث، والخبائث"».(ج)
(۶) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طهر، رقم: ۱۸.(ر)
(۷) فقه العبادات على المذهب المالكي لكوكب عبيد المالكي، كتاب الطهارة، الباب الثالث: أداب قضاء الحاجة ۱/۴۹، ونصه: «يندب عدم التكلم ما دام في الخلاء، وعلى التأكيد عدم ذكر الله تعالى».(ج)
(۸) النمل-۲۷/۲۳.(ج)

"کُل" اکثر کے معنی میں آیا ہے،[1] یا پھر ذکر سے مراد ذکرِ قلبی ہے،[2] اور لفظِ "ذکر" ذکرِ لسانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

ذكرتُكِ والخَطِيُّ يَخطِرُ بيننا وقَدْ نَهَلَتْ مِنَّا المُثقَّفةُ السُّمْرُ [3][4]

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکارِ متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں،[5] لہٰذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے شب وروز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے۔

قوله: "وحديث زيد بن أرقم في إسناده اضطراب":

لفظِ "اضطراب" کی اصطلاحی وضاحت:

اضطراب کے لفظی معنی حرکت کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[6] اور اصولِ حدیث کی اصطلاح میں اضطراب کا مطلب یہ ہے کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہوجائے اور یہ چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو "اضطراب في الإسناد" کہلاتا ہے اور اگر اضطراب متن میں ہو تو "اضطراب في المتن" کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطراب کو رفع کیا جاسکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیثِ مضطرب صحیح ہوجاتی ہے، اور اگر اضطراب رفع نہ

---

(۱) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ١٧/١٤، ونصه: «وأوتيت من كل شيء... وقد قيل: إن ذلك إنما قيل على التكثير». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ١/ ٥٠، تحت الرقم: ٦، ونصه: «وقيل: إن الذكر هو الذكر القلبي، كما في أشغال التصوف». (ج)

(۳) ديوان الحماسة لأبي تمام حبيب بن أوس، باب الحماسة، وقال أبو عطاء السندي، ص: ١٤. (ج)

(۴) ترجمہ: اے محبوبہ! میں نے تجھے یاد کیا اس حال میں کہ خطی تلواریں ہمارے درمیان چل رہی تھیں اور گندم گوں سیدھے نیزوں نے ہمارا خون پی لیا تھا یعنی ایسی شدت کے وقت بھی تیری یاد رہی۔ (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ١/ ٥٠، تحت الرقم: ٦، ونصه: «وأقول: إن المراد من الأحوال هي الأحوال المتواردة لا الأحوال المتشابهة». (ج)

(۶) الصحاح تاج اللغة للجوهري، ضرب ١/ ١٦٨، ونصه: «الاضطراب: الحركة، واضطرب أمره: اختل، وهذا حديث مضطرب السند». (ج)

ہوسکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہوتی ہے۔[۱]

روایات سے اضطراب ختم کرنے کا طریقہ:

پھر اضطراب[۲] کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے، دوسرے یہ کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار دے دیا جائے، علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "تدريب الراوي" میں اور حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے "مقدمة" اور حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے "فتح المغيث" میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے "أحفظ" ہونے یا "مروي عنه" کے ساتھ زیادہ طویل صحبت رکھنے کی بناء پر ترجیح دے دی جائے تو اضطراب رفع ہوجاتا ہے۔[۳]

---

(۱)معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، النوع التاسع عشر: معرفة المضطرب من الحديث ۹۳/۱، ونصه: «المضطرب من الحديث:هو الذي تختلف الرواية فيه، فيرويه بعضهم على وجه، وبعضهم على وجه آخر مخالف له، وإنما نسميه مضطربا إذا تساوت الروايتان، أما إذا ترجحت إحداهما بحيث لا تقاومها الأخرى بأن يكون راويها أحفظ، أو أكثر صحبة للمروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه، ثم قد يقع الاضطراب في متن الحديث، وقد يقع في الإسناد، وقد يقع ذلك من راو واحد، وقد يقع بين رواة له جماعة، والاضطراب موجب ضعف الحديث؛ لإشعاره بأنه لم يضبط».(ج)

(۲)ألفية العراقي (التبصرة والتذكرة في علوم الحديث)، المضطرب ۱۱۲/۱، ونصه: «مضطرب الحديث: ما قد وردا... مختلفا من واحد فأزيدا... في متن أو في سند إن اتضح... فيه تساوي الخلف، أما إن رجح... بعض الوجوه لم يكن مضطربا... والحكم للراجح منها وجبا».(ر)

(۳)تدريب الراوي للسيوطي، النوع التاسع عشر المضطرب ۳۰۸/۱، ونصه: «فإن رجحت إحدى الروايتين، أو الروايات بحفظ راويها مثلا، أو كثرة صحبته المروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات، فالحكم للراجحة، ولا يكون الحديث مضطربا»، وفي مقدمة ابن صلاح، النوع التاسع عشر معرفة المضطرب من الحديث ۹۴/۱، ونصه: «وإنما نسميه مضطربا إذا تساوت الروايتان. أما إذا ترجحت إحداهما بحيث لا تقاومها الأخرى بأن يكون راويها أحفظ، أو أكثر صحبة للمروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه»، وفي فتح المغيث للسخاوي، أقسام الحديث، المضطرب ۲۹۰/۱، ونصه: «مضطرب الحديث... أما إن رجح بعض الوجوه أو الوجهين على غيره بأحفظية أو أكثرية ملازمة للمروي عنه، أو غيرهما من وجوه الترجيح لم يكن حينئذ مضطربا، والحكم للراجح منها».(ج)

حدیثِ باب میں اضطراب:

امام ترمذیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی جس روایت کی طرف "وفي الباب" میں اشارہ فرمایا ہے اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے، وہ "سنن أبي داود" وغیرہ میں مروی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "إن هذه الحشوش محتضرة، فإذا أتى أحدكم الخلاء، فليقل: أعوذبالله من الخبث والخبائث"۔[1]

حدیثِ باب کی سند میں تین طرح کے اضطرابات:

حضرت زید بن ارقمؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے جس اضطراب سند کا ذکر کیا ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ پہلے ذہن نشین کرلیجیے کہ حضرت قتادہؒ اس حدیث کے "مدار الإسناد" ہیں، ان سے اُن کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے اور چاروں کے طریقِ روایت میں اختلاف ہے، وہ چار طریقے یہ ہیں:

١) هشام الدستوائي عن قتادة عن زيد بن أرقم.

٢) سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن أرقم.

٣) شعبة عن قتادة عن النضر بن أنس عن زيد بن أرقم.

٤) معمر عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبيه أنس.

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطراب پائے جاتے ہیں:

۱۔ قتادہ اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں؟ ہشام کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے۔

۲۔ اگر قتادہ اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ[2] کی روایت میں وہ

---

(١) أخرجه أبو داود عن زيد بن أرقم، كتاب الطهارة، باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء، رقم: ٦. (ر)

(٢) آپ کا نام أبو النضر سعید بن مہران ہے، (٠٠٠-١٥٦ھ= ٠٠٠-٧٧٣م) سعید بن ابی عروبہ کے نام سے مشہور ہیں، امام، حافظ اور بصرہ کے کبار علماء میں سے ہیں، آپ نے قتادہ اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں سفیان ثوری، نضر بن شمیل اور شعبہ رحمہم اللہ شامل ہیں، آخر عمر میں حافظ کی کمزوری کا شکار ہوگئے تھے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٦٨/٦). (ج)

واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ اور معمر کی روایت میں واسطہ نضر بن انس ہیں۔

۳۔ صحابی کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابی حضرت انسؓ ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقمؓ ہیں، یہ کل تین اضطرابات ہوئے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مبہم جواب:

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال کیا تو امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: "يحتمل أن يكون قتادة روى عنهما جميعًا" یہ تو ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شرّاح حیران رہے ہیں، اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ "عنهما" کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی پہلی توجیہ:

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقمؓ اور نضر بن انسؓ کو قرار دیا ہے[1] اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں، وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے ان تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ یہ ممکن ہے کہ قتادہ رحمہ اللہ نے یہ حدیث حضرت زید بن ارقمؓ سے بھی روایت کی ہو، خواہ بلا واسطہ "كما في رواية هشام" یا بالواسطہ "كما في رواية سعيد وشعبة" اور حضرت نضر بن انسؓ سے بھی روایت کی ہو خواہ "عن زيد بن أرقم كما في رواية شعبة يا عن أبيه أنس كما في رواية معمر"، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے،[2] اس توجیہ کے

---

(۱) محشی سے مراد "جامع ترمذی" میں اس مقام پر بین السطور حاشیہ لکھنے والا ہے۔ (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل إلخ ۱/۳۷، ونصه: «فأما دفعه عن البخاري فإما مقصور على أولهما ولم يذكر الثاني؛ لأنهما يندفعان معا بجواب واحد فقياس الثاني على الأول ويحتمل أنه لم يحضر له جواب عنه والضمير على هذا عائد إلى القاسم وزيد... وحاصل الجواب على ذلك أن قتادة يحتمل أن يروي عنهما أي: عن زيد بن أرقم، وعن النضر بن أنس، والنضر يروي عن أبيه، وعن زيد فالمعنى أن قتادة يروي عن زيد بواسطة القاسم لكنه يرسل، وإرسال الثقة مقبول ما لم يعلم أنه مدلس فصار المعنى أن قتادة يحتمل أن يكون هذا الحديث عن زيد، وعن النضر سواء كان روايته عن زيد بواسطة القاسم، أو بلا واسطة، وسواء كانت روايته عن النضر عن أبيه، أو عن النضر عن زيد هذا». (ج)

مطابق چاروں روایات صحیح ہوجاتی ہیں، اور تینوں اضطرابات میں تطبیق پیدا ہوجاتی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی دوسری توجیہ:

امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "عنهما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف رحمہ اللہ اور زید بن ارقمؓ ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے اضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہے؛ کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قتادہ رحمہ اللہ نے یہ روایت براہِ راست حضرت زیدؓ سے سنی جسے ہشام کے سامنے بیان کر دیا اور قتادہ رحمہ اللہ نے یہی روایت قاسم بن عوف رحمہ اللہ کے واسطہ سے بھی سنی جسے سعید کے سامنے بیان کر دیا، باقی دوسرے اور تیسرے اضطراب کا جواب امام بخاری رحمہ اللہ نے نہیں دیا؛ کیونکہ اس کی تطبیق انہیں مستحضر نہیں تھی۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کی تیسری توجیہ:

تیسری توجیہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے کی ہے، وہ یہ کہ "عنهما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور نضر بن انسؓ ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے، جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؓ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوفؒ سے سنی ہو، جسے سعید نے روایت کیا اور ایک مرتبہ نضر بن انس رحمہ اللہ سے سنی ہو جسے شعبہ نے روایت کیا، (۲) رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہے؛ کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت

---

(۱) نفس المصدر. (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء ۱ /۴۹، تحت الرقم: ٦، ونصه: «وأما الخلاف الواقع بين سعيد وبين شعبة ومعمر فدفعه الترمذي بقوله نقلا عن البخاري، قال: يحتمل أن يكون قتادة روى عنهما، أي: عن النضر وعن القاسم، ومرجع الضمير النضر، والقاسم». (ج)

انسؓ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، "كما صرح به الحاكم في معرفة علوم الحديث"(۱) اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں۔

رہا تیسرا اضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، ان سے وہم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے صراحۃً لکھا ہے: "حديث معمر عن قتادة عن النضر بن أنس عن أنس: في هذا وهم"(۲) جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہشام اور معمر دونوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہو گیا، اس لیے کہ ایک شق کو ترجیح ہو جائے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو دور کر دیا۔

میری رائے:

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریباً یقینی طور پر متعین ہو جاتی ہے اور پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت ہوتی ہیں، وہ یہ کہ ابن حبان اپنی صحیح میں یہی روایت خود شعبہ ہی سے دو طریق سے نقل کرتے ہیں:

"قال: أخبرنا محمد بن إسحاق(۳) ابن سعيد السعدي، نا علي بن خشرم، أنبأنا عيسى بن يونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشيباني عن زيد بن أرقم إلخ".

اس کے بعد ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں: "أنا عمر بن محمد الهمداني، نا محمد بن عبد الأعلى، نا خالد بن الحارث عن شعبة عن قتادة قال: سمعت النضر بن أنس يحدث عن

---

(۱) معرفة علوم الحديث للحاكم، ذكر النوع السادس والعشرين من علوم الحديث إلخ ۱۱۱/۱، ونصه: «وأن قتادة لم يسمع من صحابي غير أنس». (ج)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ما يقول إذا أراد دخول الخلاء، تحت الرقم: ۴۵۴، ونصه: «قال الإمام أحمد: وقيل: عن معمر، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن أنس، وهو وهم». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام محمد بن إسحاق بن یسار ہے، (۸۰-۱۵۱ھ = ۶۹۰-۷۶۹م) سب سے پہلے مغازی لکھنے والے تھے، آپ صاحب السیرۃ کے نام سے مشہور تھے، آپ نے عاصم بن عمر اور یزید بن رومان رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں۔ (طبقات ابن سعد ۴۵۰/۵). (ج)

زید بن أرقم إلخ"[۱] اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے؛ کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عوف سے روایت کرتے ہیں۔

تیسری توجیہ میں قابلِ غور بات:

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں تو صحیح اور قابلِ فہم ہیں، لیکن ایک بات محلِ نظر ہے اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطعی طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے؛ کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقمؓ سے مرسلاً نقل کیا ہو، جسے ہشام نے سن کر روایت کر دیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے، بہرحال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہوگئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط یا مرجوح قرار دے کر، دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کرکے، تیسرا اضطراب معمر کی روایت کو غلط قرار دے کر، اب یہ روایت قابلِ استدلال ہے۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

---

(۱) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم: ۱۴۰۶، ۱۴۰۸. (ر،ت)

بابُ ما يَقُولُ إذا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

(۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمِيدُ بنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ، قَالَ: «غُفْرَانَكَ».[۱] هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَانَعْرِفُهُ إِلَّامِنْ حَدِيثِ إِسْرَائِيْلَ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ. وَأَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسٰى، اسْمُهُ عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ قَيْسٍ الْأَشْعَرِيُّ، وَلَا يُعْرَفُ فِي هٰذَا الْبَابِ إِلَّاحَدِيثُ عَائِشَةَ.

قوله: "حدثنا محمد بن حميد بن إسماعيل":

جامع ترمذی کے بعض نسخوں میں کتابت کی غلطی:

اس سند کے بیان میں جامع ترمذی کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اسی طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ نے "عارضة الأحوذي" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا حميد، حدثنا مالك بن إسماعيل"[۲] بیشتر مصری نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے، بعض قلمی نسخوں میں اس طرح ہے: "حدثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل قال: حدثنا مالك" اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے: "حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا مالك بن إسماعيل عن إسرائيل" یہ آخری نسخہ صحیح ہے اور باقی غلط ہیں۔ ہمارا نسخہ اس لیے غلط ہے کہ امام ترمذی رحمہ

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب مايقول الرجل إذا خرج من الخلاء، رقم: ۳۰، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب مايقول إذا خرج من الخلاء، رقم: ۳۰۰. (ج)

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، أبواب الطهارة،، باب مايقول إذا خرج من الخلاء ۲۱/۱. (ج)

اللہ کے اساتذہ اور مالک بن اسماعیل[1] کے شاگردوں میں محمد بن حمید بن اسماعیل نام کے کوئی راوی نہیں ہیں، قاضی ابوبکر بن عربی کا نسخہ اس لیے غلط ہے کہ محمد بن اسماعیل یعنی امام بخاری رحمہ اللہ کے اساتذہ میں حمید نام کے کوئی استاذ نہیں، ہاں حمیدی ہیں اور قلمی نسخہ اس لیے غلط ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے اساتذہ میں احمد بن محمد بن اسماعیل نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتبِ رجال میں موجود نہیں، لہٰذا آخری نسخہ ہی صحیح ہے اور محمد بن اسماعیل سے مراد امام بخاری رحمہ اللہ ہیں،[2] اس کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "الأدب المفرد" میں اس حدیث کو اس سند سے روایت کیا ہے کہ: "حدثنا مالك بن إسماعيل، قال حدثنا إسرائيل، عن يوسف إلخ"[3] اس سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے پہلے تین نسخوں میں کاتب سے غلطی ہوگئی۔

قوله: "حدّثنا مالك بن إسماعيل الكوفي":

یہ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ ہیں، ابن معین کا قول ہے: "ليس بالكوفة أتقن منه"۔[4]

قوله: "عن يوسف بن أبي بردة":

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو غسان مالك بن إسماعيل النهدي ہے، (۰۰۰-۲۱۹ھ = ۰۰۰-۸۳۴م) حافظ، امام اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے فضیل بن مرزوق، حسن بن صالح اور حکم بن عبدالملک رحمہم اللہ سے احادیث لی ہیں، آپ سے روایات لینے والوں میں امام بخاری، ابوزرعہ اور ابوحاتم رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۸/۴۶۴). (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۸۲، ونصه: «هكذا وقعت العبارة في النسخ المطبوعة بالهند، ووقع في النسخة المطبوعة مع "شرح القاضي أبي بكر بن العربي" محمد بن إسماعيل نا حميد، نا مالك بن إسماعيل، ومثله في طبعة الأميرية ببولاق مصر سنة (۱۲۹۲ھ) ورأيت في نسخة مخطوطة: حدثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل نا مالك إلخ، والكل خطأ، فإنه لم يوجد في شيوخ الترمذي من اسمه محمد بن حميد بن إسماعيل، بل ولا في الرجال في هذه الطبقة... فالصواب "محمد بن إسماعيل"، وهو الإمام البخاري، "صاحب الصحيح"، نا مالك إلخ». (ج)

(۳) الأدب المفرد للإمام البخاري، باب دعوات النبي صلى الله عليه وسلّم، رقم: ۶۹۳، ونصه: «حدثنا مالك بن إسماعيل قال: حدثنا إسرائيل، عن يوسف بن أبي بردة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج من الخلاء قال: غفرانك». (ج)

(۴) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السابعة ۱/۲۹۵، ونصه: «أبو غسان الحافظ الحجة مالك بن إسماعيل... حدث عنه البخاري، والباقون بواسطة... قال ابن معين: ليس بالكوفة أتقن منه». (ج)

یہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پوتے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں۔ (۱)

قوله: "غفرانك":

"غفرانك" کی نحوی تحقیق:

بعض نے کہا ہے کہ یہ مفعول بہ ہے اور اس کا عامل "أطلُبُ" یا "أسئَلُ" محذوف ہے، بعض نے کہا یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا عامل "اغفر" محذوف ہے، دوسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ (۲)

مشہور نحوی فاضل رضی (۳) نے لکھا ہے کہ مفعول مطلق کا عامل چار مقامات پر قیاساً "واجب الحذف" ہوتا ہے:

۱۔ مصدر اپنے فاعل کی طرف بواسطۂ حرفِ جر منسوب ہو، جیسے: "تبًا لك، سحقًا لك، بعدًا لك، بؤسًا لك"۔

۲۔ مصدر اپنے فاعل کی طرف مضاف ہو، جیسے: "غفرانك"۔

۳۔ مصدر اپنے مفعول کی طرف بواسطۂ حرفِ جر منسوب ہو، جیسے: "شكرًا لله، حمدًا لله"۔

۴۔ مصدر اپنے مفعول کی طرف مضاف ہو، جیسے: "معاذ الله، سبحان الله"، (۴) معلوم ہوا کہ

---

(۱) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الياء، من اسمه يوسف ۱۱/۴۰۹، ونصه: «يوسف بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري الكوفي أخو بلال روى عن أبيه ... ذكره بن حبان في الثقات قلت: ووثقه العجلي». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۵۰، تحت الرقم: ۷، ونصه: «غفرانك ... أي اغفر غفرانك، أو أسأل غفرانك، ويعني أنه مفعول مطلق أو مفعول به، وعندي أنه مفعول مطلق». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام نجم الدين محمد بن الحسن الرضي ہے، (۰۰۰-۶۸۶ھ = ۰۰۰-۱۲۸۷ء) آپ شیعہ اور مشہور نحوی عالم ہیں، آپ کی تصانیف میں "الشافية" اور "الوافية في شرح الكافية" بہت مشہور ہیں۔ (خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي ۱/۲۸، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، حرف الراء ۱/۵۶۷). (ج)

(۴) شرح الرضي على الكافية لرضي الدين، حذف العامل في المفعول المطلق جوازا ووجوبا ۱/۳۰۶، ونصه: «وأما ما بين فاعله بالإضافة نحو: كتاب الله، وصبغة الله ... أو بين مفعوله بالإضافة نحو: ضرب الرقاب و سبحان الله ولبيك وسعديك ومعاذ الله أو بين فاعله بحرف جر ... أو بين مفعوله بحرف جر ... فيجب حذف الفعل في جميع هذا قياسا». (ج)

"غفرانك" کا عامل بھی وجوباً محذوف ہے؛ کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے۔

"خروج من الخلاء" کے وقت مغفرت مانگنے کی مختلف توجیہات:

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ "خروج من الخلاء" کے وقت مغفرت کا کیا موقع ہے؟

اس کے دسیوں جوابات دیے گئے ہیں، جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:

○ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن خلاء میں ذکرِ لسانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاعِ ذکرِ لسانی پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے استغفار فرمایا۔(۱)

○ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہیے اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہوگا، اس لیے "غفرانك" کہنے کی تعلیم دی گئی۔(۲)

○ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ نے "بذل المجهود"(۳) میں یہ جواب دیا ہے کہ فضلات کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی صحت وزندگی کے لیے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لیے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حقِ شکر ادا نہیں کرسکتا۔(۴)

---

(۱) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۲۴۵، ونصه: «أنه قد استغفر من ترك ذكر الله سبحانه وتعالى مدة لبثه على الخلاء، كان صلى الله عليه وسلم لا يهجر ذكر الله سبحانه وتعالى إلا عند الحاجة، فكأنه رأى هجران الذكر في تلك الحال تقصيرا، وعدّه على نفسه دينا، فتداركه بالاستغفار».(ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلخ ۱/۳۹، ونصه: «إذ ذاك أن المتغوط إذا تفكر فيما خرج منه، وعلم تقذره، توقف بذلك على أقذار باطنه، وتنجس قلبه بالقاذورات النفسانية والنجاسات الشهوانية فاستغفر منها».(ج)

(۳) یہ علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی تالیف ہے، یہ شرح شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا رحمہ اللہ کے قیمتی حاشیہ کے ساتھ تقی الدین ندوی رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ (۲۰۰۶م) میں مرکز الشیخ ابی الحسن الندوی سے طبع ہوچکی ہے۔(ج)

(۴) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب ما يقول الرجل إذا خرج من الخلاء ۱/۲۲۶، تحت الرقم: ۳۰، ونصه: «أنه صلى الله عليه وسلم خاف تقصيره عن شكر هذه النعمة الجليلة، إذ أطعمه تعالى فهضمه فسهل خروجه، ورأى شكره قاصرا عن بلوغ حق هذه النعمة، فلجأ إلى الاستغفار اعترافا بالقصور».(ج)

○ علامہ مغربی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضائے حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی رائحہ کریہہ کو انہوں نے اپنے "أكل شجرة" کی نحوست سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استحضار کر کے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ ان کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ مغربی رحمہ اللہ کے نقل پر اعتماد نہیں؛ کیونکہ وہ رطب و یابس جمع کر دیتے ہیں۔ (۱)

○ سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنّوری صاحب رحمہ اللہ نے "معارف السنن" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ "غفرانك" درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سیبویہ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہل عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے: "غفرانك لا كفرانك" (۲) اس محاورہ میں لفظ "غفرانك" شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے: "كفرانك" کے تقابل سے معلوم ہوا، اس لیے یہاں بھی یہی معنیٰ مراد لیے جائیں، تو بات صاف ہو جاتی ہے۔ (۳)

اس جواب کی تائید اس بات سے ہوئی کہ "ابن ماجه" میں حضرت انسؓ اور "نسائي" میں حضرت ابوذرؓ سے "خروج من الخلاء" کے وقت یہ دعا منقول ہے: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني"۔ (۴)

عصمتِ انبیاء کے باوجود استغفار کی ضرورت:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معصوم تھے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے "ماتقدم وما تأخر" کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپ کو استغفار کی کیا ضرورت

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۸۵/۱، ونصه: «كما حكاه على بن سليمان المغربي... غير أنه لا يوثق بنقله كما يوثق على السيوطي... قاله الشيخ الإمام رحمه الله». (ج)

(۲) الكتاب للسيبويه، باضمار الفعل المتروك إظهاره ۳۲۵/۱، ونصه: «ونظير سبحان الله في البناء من المصادر والمجرى، لا في المعنى غفران؛ لأن بعض العرب يقول: غفرانك لا كفرانك، يريد استغفارا لا كفرا». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب ما يقول إذا خرج إلخ ۸۴/۱، ونصه: «غفرانك؛ لأن بعض العرب يقول: غفرانك لا كفرانك ... ودل ما ذكره من المثل على أنه يقال عندهم في موضع الشكر، وحينئذ ظهر وجه تخصيص هذه الحالة بهذه الكلمة، وزال ما يختلج في الصدر أن المحل محل الشكر لا الاستغفار». (ج)

(۴) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء، رقم: ۳۰۱، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ما يقول إذا خرج إلخ، رقم: ۹۸۲۵. (ج)

تھی؟[۱] اگر "غفرانك" کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا استغفار مغفرتِ عامہ کے اعلان سے پہلے تھا،[۲] یا پھر آپ ﷺ تعلیمِ امت کے لیے ایسا کرتے تھے،[۳] بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپ ﷺ ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپ ﷺ اس سے استغفار فرماتے تھے۔[۴]

بہرصورت "خروج من الخلاء" کے وقت "غفرانك" کہنا مسنون ہے اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني" کے الفاظ آئے ہیں کما مرّ، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ کبھی آپ ﷺ یہ دعا پڑھتے تھے اور کبھی وہ، علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع کر لینا بہتر ہے۔[۵]

احوالِ متواردہ کے اذکار کی حکمت:

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار منقول ہیں، ان کو

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب قول النبي ﷺ اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت ۱۱/۱۹۸، ونصه: «قال الطبري بعد أن استشكل صدور هذا الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله تعالى: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك، وما تأخر إلخ». (ج)

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/۲۲، ونصه: «كان النبي صلى الله عليه وسلّم يطلب المغفرة من ربه قبل أن يعلمه أنه قد غفر له». (ج)

(۳) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۴۴۶، ونصه: «ويحتمل وجها ثالثا: أن يكون هذا خرج منه عليه السلام مخرج التشريع، والتعليم في حالتي الدخول والخروج». (ج)

(۴) كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي، كشف المشكل من مسند عبد المطلب إلخ ۴/۲۳۱، ۲۳۲، ونصه: «ثم رأيت ابن عقيل قد ذكر مثل ذلك فقال: كان يترقى من حال إلى حال، فتصير الحالة الأولى بالإضافة إلى الثانية من التقصير كالذنب، فيقع الاستغفار لما يبدو له من عظمة الرب»، وكذا في شرح سنن أبي داود للعيني، باب في الاستغفار ۵/۴۲۶. (ج)

(۵) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء ۲/۲۹، تحت الرقم: ۳۵۹، ونصه: «(وعن عائشة) رضي الله تعالى عنها، قالت: (كان النبي إذا خرج من الخلاء قال: غفرانك)... والأفضل أن يقول بعده ما ورد في رواية أخرى: (الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني) وفي بعض الآثار: (الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى عليّ ما ينفعني)». (ج)

اصطلاح میں احوالِ متواردہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "حجة الله البالغة" میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکرِ الٰہی میں مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، البتہ کبھی کبھی ذکر کر لینا اس فریضہ کو ادا کر سکتا ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت بھی ہو جاتی ہے، شریعت نے احوالِ متواردہ کی دعائیں اس لیے مقرر کر دی ہیں کہ اس غفلت کا سدِّ باب ہو سکے۔(۱)

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ احوالِ متواردہ میں دعا کے وقت ہاتھ اُٹھانا خلافِ سنت ہے، "رفع اليدين عند الدُعَاء" صرف احوالِ غیر متواردہ کے ساتھ مخصوص ہے۔(۲)

قوله: "قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب":

امام ترمذیؒ کی اصطلاح "هذا حديث حسن غريب" پر اشکال:

امام ترمذی رحمہ اللہ بکثرت حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں، ان کی رُو سے اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لیے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں؛ کیونکہ حدیث کے حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے، تعددِ طرق ضروری نہیں بلکہ ایک طریق سے بھی مروی ہو سکتی ہے اور غریب کا تعلق بھی راوی کے منفرد ہونے سے ہے، لہٰذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں،(۳) لیکن امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول میں اشکال اس لیے پیدا ہو گیا کہ انہوں نے حدیثِ حسن کی جو تعریف "كتاب العلل" میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے

---

(۱) حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي، من أبواب الإحسان، الأذكار وما يتعلق بها ۲/۱۲۰، ونصه: «واعلم أنه مست الحاجة إلى توقيت الأذكار... وأن المخصص للسببية أن يكون سببا لنسيان ذكر الله وذهول النفس عن الالتفات تلقاء جناب الله، فيجب في مثل ذلك أن يعالج بالذكر، ليكون ترياقا لسمها وجابرا لخللها». (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الدعوات ۴/۵۳۶، تحت الرقم: ۲۲۵۵، ونصه: «قال الطيبي رحمه الله: دل على أنه إذا لم يرفع يديه في الدعاء لم يمسح، وهو قيد حسن؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان يدعو كثيرا، كما في الصلاة والطواف وغيرهما من الدعوات المأثورة دبر الصلوات، وعند النوم، وبعد الأكل، وأمثال ذلك، ولم يرفع يديه، لم يمسح بهما وجهه». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۵۰، تحت الرقم: ۷، ونصه: «ولا تنافي بين الغريب والحسن عند الجمهور؛ لأن سند الحسن أيضا قد يكون واحدا». (ج)

حسن کی یہ تعریف کی ہے: "كل حديث يُروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذًا، ويُروى من غير وجه نحو ذاك، فهو عندنا حديث حسن"،(۱) اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث کے حسن ہونے کے لیے تعددِ طرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انہوں نے اس طرح کی ہے: "رب حديث يكون غريبا لا يُروى إلا من وجه واحد"(۲) اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک حسن اور غریب میں منافات ہے، اس لیے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ "هذا حديث حسن غريب" کیوں کہتے ہیں؟

امام ترمذی رحمہ اللہ کے دفاع میں محدثین کے مختلف جوابات:

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

پہلا جواب:

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تفرد کسی ایک راوی کا ہوتا ہے، جسے مدارِ اسناد کہتے ہیں، مدارِ اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لیے اس حدیث کو غریب کہہ دیا گیا، اور مدارِ اسناد سے پہلے چونکہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس لیے اُسے حسن کہہ دیا گیا، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لیے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہوسکتی ہے؛ کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچ کر تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں۔(۳)

دوسرا جواب:

حافظ ابن حجرؒ نے "شرح نخبة الفكر" میں دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے

---

(۱) العلل الصغير للترمذي، معاني الاصطلاح للترمذي، ص: ۷۵۸. (ج)

(۲) نفس المصدر. (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/ ۵۱، تحت الرقم: ۷، ونصه: «فالأجوبة عديدة: إن مدار الحديث قد يكون واحدا، والرواة عن المدار كثير، فيسمى الحديث بالنسبة إليه غريبا، وبالنسبة إلى ما تحته من الرواة حسنا... لكن هذا الجواب لا يجري فيما قال الترمذي في الحسن من تعدد الطرق». (ج)

"کتاب العلل" میں حسن کی جو تعریف کی ہے، وہ صرف اسی حدیث حسن کی تعریف ہے، جس کے ساتھ غریب کا لفظ نہ ہو اور جہاں امام ترمذی حسن غریب کہتے ہیں، وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں نہ کہ اپنی اصطلاح کا(١) اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

تیسرا جواب:

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے، کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے "کتاب العلل" میں حسن لغیرہ کی تعریف کی ہے اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے حسن لذاتہ مراد ہوتا ہے۔(٢)

لیکن یہ سارے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا بہترین جواب:

وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذی رحمہ اللہ کی "کتاب العلل" والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس اعتراض کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ "کتاب العلل" میں لکھتے ہیں:

"وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث غريب، فإنّ أهل الحديث يستغربون الحديث لمعان، رُبَّ حديث يكون غريبًا لا يُروى إلا من وجه واحد".(٣)

پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں: "ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون

---

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، الحسن لذاته، ص:٧٩، ونصه: «فإن قيل: قد صرح الترمذي بأن شرط الحسن أن يروى من غير وجه، فكيف يقول في بعض الأحاديث: حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه؟ فالجواب: أن الترمذي لم يعرف الحسن المطلق، وإنما عرف بنوع خاص منه وقع في كتابه وهو ما يقول فيه: حسن من غير صفة أخرى... أما ما يقول فيه: حسن صحيح أو حسن غريب أو حسن صحيح غريب فلم يعرج على تعريفه». (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ١ /٥١ تحت الرقم: ٧، ونصه: «وأجيب بأن تعريف الترمذي إنما يؤخذ به إذا كان غير مقرون بالغريب، وإذا كان مقرونا بالغريب لا يكون المراد ذلك الحسن، وقال ابن صلاح: إن تعريف الخطابي للحسن محمول على الحسن لذاته، وتعريف الترمذي له محمول على الحسن لغيره، ولكنه بعيد؛ لأن الترمذي ربما يحكم بالحسن على أحاديث الصحيحين، ومن القطع أن أحاديث الصحيحين لا تنحط عن مرتبة الحسن لذاته». (ج)

(٣) العلل الصغير للترمذي، معاني الاصطلاح للترمذي، ص:٧٥٨. (ج)

في الحديث"(۱) پھراس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں: "ورب حديث يُروى من أوجه كثيرة وإنما يُستَغرَبُ لحال الإسناد"(۲) اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں:

حدیث کے غریب ہونے کی پہلی صورت:

ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا مدار واقعتاً ایک ہی راوی پر ہو اور اس کے سوا اسے کوئی روایت نہ کرتا ہو، یہ قسم تو امام ترمذی رحمہ اللہ کی اصطلاح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔

دوسری صورت:

حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن ان میں سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جارہی ہو، جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جارہی ہے، اس کو زیادتی کی وجہ سے غریب کہہ دیتے ہیں۔

تیسری صورت:

تیسری صورت یہ ہے کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جارہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے اور اسناد کی تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہہ دیتے ہیں۔

خلاصہ:

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہونے کی بناء پر حسن ہوتی ہے، لیکن سند یا متن میں کوئی تفرد آجاتا ہے، جس کی بناء پر امام ترمذی رحمہ اللہ اس کو ساتھ ساتھ

---

(۱) نفس المصدر، غرابة الإسناد، ص:۷۵۹.(ج)
(۲) نفس المصدر.(ج)

غریب بھی کہہ دیتے ہیں۔[1]

قوله: "ولا نعرف في هذا الباب إلا حديث عائشة":

مذکورہ عبارت پر ایک اشکال:

امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ قول محلِ نظر ہے،[2] اس لیے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے علاوہ پانچ اور حدیثیں مروی ہیں:[3]

۱) "ابن ماجه" میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھتے تھے: "الحمد لله الّذي أذهب عني الأذى وعافاني"۔[4]

۲) ابن السنی[5] کے "عمل اليوم والليلة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء" کے تحت

---

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۸۷، ونصه: «وثانيهما: أن الغرابة نظرا إلى مدار الإسناد، والحسن بالنظر إلى تعدد من يروي عن المدار، وهذا الجواب مدفوع باشتراطه تعدد الطرق في الحسن، وإذا كان المدار واحدا فلا يقال هناك أن طرقه متعددة، والجواب على رأي شيخنا: أن للغريب عند الترمذي ثلاثة معان: الأول: هو الذي لا يروي إلا من طريق واحد كما هو عند الجمهور، الثاني: ما يستغرب لزيادة تكون في الحديث، ولا تكون هي في المشهور، الثالث: ما يستغرب لحال الإسناد، وإن كان يروي من أوجه كثيرة، فالغريب بالمعنى الثاني، والثالث يجتمع مع الحسن من غير ما شك، وأما المنافاة بينهما فهو باعتبار المعنى الأول فقط». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب مايقول عند الخلاء ۲/۲۷۳، ونصه: «لا يعرف في هذا الباب إلا حديث عائشة ليس كذلك، فإن فيه أحاديث، وإن كانت ضعيفة منها حديث أنس رضي الله عنه، رواه ابن ماجه إلخ». (ج)

(۳) بلکہ پانچ سے زائد مروی ہیں، چنانچہ ابن السنی رحمہ اللہ نے "عمل اليوم والليلة، باب مايقول إذا خرج من الخلاء" ص: ۷، کے تحت حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج من الغائط قال: الحمد لله الذي أحسن إليّ في أوله وآخره" اگر چہ اوپر ابن ماجہ کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی کی ایک اور روایت ذکر کی جا چکی ہے اور آگے بھی آرہی ہے، لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس کے الفاظ میں فرق واضح ہے، اس لیے مذکورہ حدیث مستقل شمار کی جاسکتی ہے۔ (ر)

(۴) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء، رقم: ۳۰۱ (ر)

(۵) آپ کا پورا نام أبوبكر أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري ہے، (۲۸۰-۳۶۴ھ=۸۹۴-۹۷۴م) =

حضرت ابوذرؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي أذهب عنّي الأذى وعافاني"۔[۱]

۳) "سنن الدارقطني" میں آنحضرت ﷺ کا یہ دعاء پڑھنا منقول ہے: "الحمد لله الذي أخرج عني مايؤذيني وأمسك علي ماينفعني" ۔[۲]

۴) ابن الجوزی رحمہ اللہ نے "كتاب العلل"[۳] میں یہی روایت حضرت سہل بن ابی خیثمہؓ سے نقل کی ہے۔[۴]

۵) "عمل اليوم والليلة، باب مايقول إذا خرج من الخلاء" میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: إنّ النبي صلّى الله عليه وسلم كان إذا دخل الخلاء قال: "اللّهم إني أعوذ بك من الرجس، النجس، الخبيث المخبث، الشيطان، الرّجيم" وإذاخرج قال: "الحمد لله الذي أذاقني لذته، وأبقى فيّ قوتّه، وأذهب عني أذاه "۔[۵]

لہٰذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں۔

= ابن السنی کے نام سے مشہور ہیں، آپ کے اساتذہ میں امام نسائی، ابوخلیفہ جمحی اور زکریا الساجی رحمہم اللہ شامل ہیں اور آپ کے شاگردوں میں حمد بن عبداللہ اور محمد بن علی العدوی رحمہما اللہ مشہور ہیں، آپ کی تصنیفات میں "عمل اليوم والليلة" اور "المجتبى" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۲/۲۹۱). (ج)

(۱) أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة، باب مايقول إذاخرج من الخلاء، رقم: ۲۲. (ج)

(۲) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، رقم: ۱۵۶. (ر)

(۳) اس کتاب کا پورا نام "العلل المتناهية في الأحاديث الواهية" ہے، ابو الفرج عبد الرحمان بن علی الجوزی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، یہ کتاب دو جلدوں میں ارشاد الحق الاثری رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد سے ۱۴۰۱ھ میں شائع ہوچکی ہے۔ (ج)

(۴) أخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية، كتاب الطهارة، حديث مايقال عند الخروج، رقم: ۵۳۹، ونصه: «عن سهل ابن أبي خيثمة، وأبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا خرج من الغائط يقول: الحمد لله الذي أذهب عني الأذى، وعافاني». (ج)

(۵) أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة، باب مايقول إذاخرج من الخلاء، رقم: ۲۵. (ج)

پہلا جواب:

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سندِ قوی سے ثابت نہیں،(۱) لیکن یہ جواب اس لیے درست نہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ "وفي الباب عن فلان وفلان" کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہٰذا ان روایات کا ضعف ان کے حوالہ دینے سے مانع نہیں ہوسکتا۔(۲)

بہتر جواب:

بہتر جواب یہ ہے کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں اور انہوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، باب الاستطابة ۷۶/۲، ونصه: «وجاء في الذي يقال عقب الخروج أحاديث كثيرة ليس فيها شيء ثابت إلا حديث عائشة المذكور، وهذا مراد الترمذي بقوله لا يعرف في الباب إلا حديث عائشة». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۸۹/۱، ونصه: «وفيه نظر أيضا؛ لأن من دأب الترمذي عند ما يقوله: وفي الباب عن فلان إلخ، يشير إلى جميع ما يكون في الباب من ضعيف وقوي، فإذن يعم قوله عند النفي أيضا، فتأمل في ذلك». (ج)

بابٌ فِي النَّهيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْبَوْلٍ

(۸) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِي عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَاتَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْغَرِّبُوا»(۱) قَالَ أَبُو أَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَاحِيضَ قَدْ بُنِيَتْ مُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةِ، فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا، وَنَسْتَغْفِرُ اللهَ... إِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قوله: "سعيد بن عبد الرّحمن المخزومي":

یہ سعید بن عبدالرحمن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ اور امام نسائی رحمہ اللہ کے استاذ ہیں اور امام نسائی رحمہ اللہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔(۲)

قوله: "سفيان بن عيينة":

یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالتِ قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینارؒ کی روایتوں میں انہیں سب سے زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہو گیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لیے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے۔(۳)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط إلخ، رقم: ۱۴۴، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب إذا أتيتم الغائط إلخ، رقم: ۲۶۴. (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، ۴/ ۵۵، ونصه: «سعيد بن عبد الرحمان بن حسان... وعنه الترمذي والنسائي... قال النسائي ثقة». (ج)

(۳) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، ص: ۲۴۵، ونصه: «سفيان بن عيينة ... ثقة، حافظ، فقيه، إمام، حجة إلا أنه تغير حفظه بآخرة، وكان ربما دلّس لكن عن الثقات... وكان أثبت الناس في عمرو بن دينار». (ج)

قوله: "عن الزهري":

ان کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدوّنین میں سے ہیں،[۱] بعض حضرات نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے[۲] لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ قابل اعتماد راوی ہیں۔[۳]

قوله: "عن عطاء بن يزيد الليثي":

مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، باتفاق ثقہ ہیں۔[۴]

قوله: "الغائط":

لغۃً "غائط" نشیبی زمین کو کہتے ہیں اور چونکہ اہل عرب قضائے حاجت کے لیے عموماً نشیبی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لیے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے،[۵] چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظِ "غائط" بیت الخلاء اور دوسرا نجاستِ خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔[۶]

قوله: "ولكن شرّقوا أو غرّبوا":

---

(۱) التاريخ الكبير للبخاري ۲/ ۲۵۰، ونصه: «عن مالك بن أنس قال: أول من دون العلم ابن شهاب». (ج)

(۲) طبقات المدلسين لابن حجر العسقلاني، المرتبة الثالثة ۱/ ۴۵، ونصه: «محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري... وصفه الشافعي، والدارقطني، وغير واحد بالتدليس». (ج)

(۳) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ذكر من اسمه محمد، ص: ۵۰۶، ونصه: «محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري [وكنيته] أبو بكر الفقيه الحافظ متفق على جلالته وإتقانه». (ج)

(۴) المصدر السابق، ذكر من اسمه عبيدة بفتح أوله، ص: ۳۹۲، ونصه: «عطاء بن يزيد الليثي المدني نزيل الشام ثقة من الثالثة، مات سنة خمس أو سبع ومائة، وقد جاوز الثمانين». (ج)

(۵) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، باب حرف الطاء المهملة، فصل الغين المعجمة ۷/ ۳۶۵، ونصه: «الغوط عمق الأرض الأبعد، ومنه قيل للمطمئن من الأرض غائط، ولموضع قضاء الحاجة غائط؛ لأن العادة أن يقضي في المنخفض من الأرض حيث هو أستر له، ثم اتسع فيه حتى صار يطلق على النجو نفسه... والغائط: اسم العذرة نفسها». (ج)

(۶) قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الطهارة ۱/ ۴۳، ونصه: «وقد اجتمع الأمران في الحديث، فالمراد بالغائط في أوله المكان، وفي آخره الخارج». (ج)

شرقوا أو غربوا کا محمل:

یعنی یا مشرق کا رُخ کرو یا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لیے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے، وہاں "جنّبوا أو شمّلوا"[۱] ہوگا، اس لیے کہ اس کی اصل علت احترامِ قبلہ ہے۔[۲]

قوله: "مراحيض":

مرحاض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ رَحَضَ يَرحَضُ سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لیے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لیے بھی استعمال ہوجاتا ہے۔[۳]

قوله: "فننحرف عنها ونستغفر الله":

"عنها" کے مرجع میں مختلف توجیہات:

۱) "عنها" کی ضمیر بظاہر قبلہ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کر کے بیٹھتے تھے، لیکن چونکہ پاخانوں میں مکمل انحراف مشکل تھا، اس لیے ہم استغفار بھی کرتے تھے۔

۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مراحیض" کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں سے ہم انحراف کرتے تھے اور ان کی بجائے دوسری جگہ قضائے حاجت کرتے تھے اور ان کے بنانے والوں کے لیے استغفار کرتے تھے۔[۴]

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ١٩٧/١، تحت الرقم: ٩، ونصه: «هذا خطاب مختص بالمدينة ومن في حكمهم... فأما من كانت قبلته إلى جهة الغرب أو الشرق، فإنه ينحرف إلى الجنوب أو الشمال». (ج)

(۲) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الصلاة، فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء ٤٦٨/٢، ونصه: «والصحيح أن ذلك لحرمة القبلة». (ج)

(۳) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل في الراء ١٥٣/٧، ونصه: «االرحض: الغَسل ... يرحضها ويرحضها... والمرحاض المغتسل، والمرحاض موضع الخلاء». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ماجاء في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول ٩٠/١، ونصه: «الضمير إما يرجع إلى القبلة، فالمعنى: كنا نتخلى، فيها ونميل عن سمت القبلة قدر ما أمكن لنا، =

علامہ سہار نپوری رحمہ اللہ نے "بذل المجهود" میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے، اس لیے کہ ان مراحیض کے بانی کفار تھے اور ان کے لیے استغفار کے کوئی معنی نہیں،(۱) صاحب "تحفة الأحوذي" نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ "مراحیض" ایسے مسلمانوں نے بنائے ہوں جو آبادی کے اندر استقبالِ قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں۔(۲)

۳) خود علامہ سہار نپوری رحمہ اللہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ ہم شروع میں ان پاخانوں میں قبلہ رو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رُخ تبدیل کر لیتے اور ابتداء میں جو استقبالِ قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے۔(۳)

قوله: "إنما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم إلخ":

یہاں سے امام ترمذی رحمہ اللہ اپنی عادت کے مطابق استقبال اور استدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اختصار سے کام لیا ہے اور صرف چند مذاہب نقل کیے ہیں۔

استقبال واستدبارِ قبلہ سے متعلق فقہاء کے مذاہب:

اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ (۸) مذاہب ہیں:

(۱) احناف کا مسلک:

استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی فضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک

= ونستغفر الله تعالى من عدم تحويل السمت كاملا أو يرجع إلى المراحيض، فالمعنى: ننصرف عنها، ولا نتخلى، وكنا نستغفر من فعلهم الشنيع ببناء المراحيض نحو القبلة». (ج)

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ۱/ ۱۹۷، تحت الرقم: ۹، ونصه: «وتأويل الاستغفار لباني الكنف في غاية البعد». (ر)

(۲) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول ۱/ ۴۵، تحت الرقم: ۸، ونصه: «قلت: يمكن أن يكون بناؤها من بعض المسلمين الذين كان مذهبهم جواز استقبال القبلة واستدبارها في الكنف، والمراحيض كما هو مذهب الجمهور، فليس فيه بعد غاية البعد، والله تعالى أعلم». (ج)

(۳) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند إلخ، تحت الرقم: ۹، ونصه: «كنا نجلس مستقبل القبلة نسيانا على وفق بناء المراحيض، ثم ننتبه على تلك الهيئة المكروهة، فننحرف عنها، ونستغفر الله تعالى». (ج)

حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ حضرت مجاہد، ابراہیم نخعی، طاؤس بن کیسان، حضرت عطاء، ابوثور، امام اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام محمد، ابن حزم ظاہری اور ابن قیمؒ کا ہے،(۱) امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے(۲) اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے۔(۳)

(۲) داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک:

استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالک رحمہ اللہ کے استاد ربیعۃ الرائے(۴) اور داؤد ظاہریؒ(۵) سے منقول ہے۔(۶)

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء ۱/۴۱۹، و نصه: «ذهبت طائفة إلى الكراهة مطلقا منهم: مجاهد والنخعي وأبو حنيفة رحمهم الله أخذا بعموم الأول مع تقويته بقول أبي أيوب»، وفي المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الطهارة، مسئلة تحريم استقبال القبلة بالغائط والبول مطلقا ۱/۱۸۹، ونصه: «مسألة: ولا يجوز استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول، لا في بنيان، ولا في صحراء»، وفي زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم، المجلد الثاني، النهي عن استقبال القبلة واستدبارها ببول أو غائط ۲/۳۵۰، ونصه: «قد تقدم أنه كان لا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها ببول ولا بغائط، وأنه نهى عن ذلك في حديث أبي أيوب وسلمان الفارسي». (ج)

(۲) الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسئلة: وفي استدبارها فيه واستقبالها فيه روايتان ۱/۸۸، ونصه: «وجملة ذلك أن استدبار الكعبة بالبول والغائط، فيه ثلاث روايات ...والثانية: لايجوز ذلك فيهما، قال ابن عابدين تحت (قوله: واستدبارها) هو الصحيح. وروي عن أبي حنيفة أنه يحل الاستدبار». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، باب الأنجاس، فصل الاستنجاء ۱/۳۴۱، ونصه: «(كما كره) تحريما (استقبال قبلة واستدبارها) لأجل (بول أو غائط) فلو للاستنجاء لم يكره (ولو في بنيان) لإطلاق النهي، وقال ابن عابدين تحت قوله: (واستدبارها) هو الصحيح، وروى عن أبي حنيفة، أنه يحل الاستدبار». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام ربيعة الرأي أبو عثمان ربيعة بن فروخ ہے، (۰۰۰ - ۱۳۶ھ = ۰۰۰ - ۷۵۴م) تابعی، امام، حافظ، فقیہ اور مجتہد ہیں، آپ نے صاحب بصیرت وصاحب الرائے ہونے کی وجہ سے ربیعۃ الرائے کے نام سے شہرت پائی، امام مالک بن انسؒ نے آپ سے روایات لی ہیں۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان ۲/۲۸۸). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو سليمان داود بن علي بن خلف الظاهري ہے، (۲۰۱ - ۲۷۰ھ = ۸۱۷ - ۸۸۴م) مجتہد اور امام تھے، اہل ظواہر کو آپ کی نسبت سے "ظاہریہ" کہا جاتا ہے، آپ نے اسحاق بن راہویہ اور ابوثور رحمہما اللہ وغیرہ سے علوم حاصل کیے، آپ نے بغداد میں وفات پائی۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان ۲/۲۵۵). (ج)

(۶) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب لاتستقبل القبلة ۱/۲۴۶، ونصه: «وقال قوم　=

(۳) امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کا مسلک:

صحراء میں استقبال واستدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا ہے[1] اور امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔[2]

۴) امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کا مسلک:

استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار بہرصورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے،[3] امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔[4]

۵) امام ابویوسف رحمہ اللہ کا مسلک:

استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحراء میں ناجائز، یہ مسلک امام ابویوسفؒ کا ہے۔[5]

= بالجواز مطلقا، وهو قول عائشة وعروة وربيعة وداود»، وفي المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الطهارة، مسئلة تحريم استقبال القبلة بالغائط والبول مطلقا ١/ ١٩٠، ونصه: «وقال عروة بن الزبير وداود بن علي: يجوز استقبال الكعبة واستدبارها بالبول والغائط». (ج)

(١) التهذيب في اختصار المدونة لابن البراذعي المالكي، كتاب الطهارة ١/ ١٧٥، ونصه: «ولا يكره استقبال القبلة واستدبارها لبول، أو لغائط، أو لمجامعة، إلا في الفلوات، فأما المدائن والقرى والمراحيض التي على السطوح فلا بأس به، وإن كانت تلي القبلة»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، باب الاستطابة ٢/ ٨١، ونصه: «في مذاهب العلماء في استقبال القبلة واستدبارها ببول أو غائط هي أربعة مذاهب: أحدها مذهب الشافعي أن ذلك حرام في الصحراء جائز في البنيان على ما سبق، وهذا قول العباس ابن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبي ومالك وإسحاق ورواية عن أحمد». (ج)

(٢) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصول في أدب التخلي ١/ ١٢٠، ونصه: «والثانية يجوز استقبالها واستدبارها في البنيان، روي ذلك عن العباس وابن عمر رضي الله عنهما، وبه قال مالك والشافعي». (ج)

(٣) المصدر السابق، ونصه: «وعن أحمد أنه يجوز استدبار الكعبة في البنيان والفضاء جميعا». (ج)

(٤) قد مر تخريجهما قبل قبيل في مذهب الأحناف». (ر، ت)

(٥) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط إلخ ٢/ ٢٧٨، ونصه: «منها جواز الاستدبار في البنيان فقط تمسكا بظاهر حديث ابن عمر وهو مروي عن أبي يوسف». (ج)

۶) محمد بن سیرین اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کا مسلک:

استقبال واستدبارِ کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال واستدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرین رحمہ اللہ کا ہے اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔[۱]

۷) حافظ ابوعوانہ رحمہ اللہ کا مسلک:

استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ کے لیے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابوعوانہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔[۲]

۸) احناف کی ایک اور روایت:

استقبال واستدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے جسے علامہ بنوریؒ نے "معارف السنن" میں نقل کیا ہے،[۳] حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "مصفّٰی"[۴][۵] اور

---

(۱)عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة إلخ ۲/ ۲۷۸، ۲۷۹، تحت الرقم ۱۰، ونصه: «وههنا ثلاثة مذاهب أخرى ... منها: التحريم مطلقا حتى في القبلة المنسوخة، وهى البيت المقدس، وهو محكي عن إبراهيم وابن سيرين».(ج)

(۲)المصدر السابق، ونصه: «ومنها أن التحريم مختص بأهل المدينة، ومن كان على سمتها... قاله أبو عوانة».(ج)

(۳)معارف السنن للبنوري، باب ما جاء من الرخصة في ذلك، مذاهب العلماء في استقبال القبلة واستدبارها إلخ ۱/ ۹۴، ونصه: «وهناك قول ثامن أيضا: أن الاستقبال والاستدبار كلاهما مكروه تنزيها، وهي رواية عن أبي حنيفة أيضا، حكاه البدر العيني في "البناية"، وعنها في "النهر الفائق" إلخ»، وفي البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارات، باب ما يفسد الصلاة إلخ، فصل: ويكره استقبال القبلة بالفرج ۲/ ۴۶۸، ونصه: «عن أبي حنيفة في هذه المسألة ثلاث روايات، في رواية: كره الاستقبال والاستدبار، وفي رواية: كره الاستقبال دون الاستدبار، وفي رواية: لم يكرهما، وبه قال داود».(ج)

(۴) یہ "موطأ إمام مالك" کی فارسی شرح ہے، اس میں حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیث اور آثار کو الگ الگ کردیا ہے۔(ج)

(۵)المصفّٰى على هامش المسوّٰى للشاه ولي الله الدهلوي، كتاب الصلاة، باب النهي عن استقبال القبلة واستدبارها إلخ، ص: ۴۱، ونصه: «حنفیہ گفتند نہی برائے تنزیہ است وفعل برائے اباحہ».(ج)

"مسوّیٰ"(۱)(۲) میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوق نیمویؒ نے "آثار السنن" میں اسی کو اختیار کیا ہے۔(۳)

مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا بنیادی سبب:

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں:

پہلی روایت حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے: "وإذ أتيتم الغائط، فلا تستقبلوا القبلة بغائط، ولا ببولٍ، ولا تستدبروها" یہ حدیث باتفاق "أصح ما في الباب" ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء ممانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں؛ کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان وصحراء کی کوئی تفریق نہیں۔(۴)

دوسری روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے: "قال: رقيت يوما على بيت حفصة، فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم على حاجته مستقبل الشام، مستدبر الكعبة"۔

اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں،(۵) تیسرے مذہب والے

---

(۱) یہ "موطأ إمام مالك" کی عربی شرح ہے، اس میں حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیث کو اپنے مزاج کے مطابق نئے انداز میں مرتب کیا ہے، اور جگہ جگہ امام مالک رحمہ اللہ کا نہایت لطیف انداز میں تعاقب بھی کیا ہے۔(ج)

(۲) المسوّى للشاه ولي الله الدهلوي، كتاب الصلاة، باب النهي عن استقبال القبلة واستدبارها إلخ، ص: ۴۱، ونصه: «وقال أبو حنيفة: مكروهان فيهما سواء، ووجه الجمع عنده أن النهي للتنزيه». (ج)

(۳) آثار السنن للنيموي، أبواب النجاسات، باب آداب الخلاء، تحت الرقم: ۴۷، ونصه: «وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: نهى نبي الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها، قال النيموي: النهي للتنزيه، وفعله صلى الله عليه وسلم كان للإباحة أو مخصوصا به؛ جمعا بين الأحاديث»، وراجع لجميع هذه المذاهب دلائلها، معارف السنن للبنوري، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۹۳/۱، ۹۴. (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند إلخ ۲/۲۷۷، ونصه: «احتج أبو حنيفة رحمه الله بالحديث المذكور على عدم جواز استقبال القبلة، واستدبارها بالبول، والغائط سواء كان في الصحراء، أو في البنيان أخذا في ذلك بعموم الحديث إلخ». (ج)

(۵) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، مذاهب العلماء في حكم الاستقبال إلخ ۱/۴۰، ونصه: «ثالثها: جواز ذلك في البنيان والصحراء جميعا... واستدلوا بحديث ابن عمر إلخ». (ج)

صرف بنیان میں جائز ہونے پر،(۱) چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر،(۲) پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر(۳) اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، "ترمذي" اور "أبو داود" میں مذکور ہے: "قال: نهى نبي الله ﷺ أن نستقبل القبلة ببول، ثم رأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها"(۴) اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر۔(۵)

چوتھی روایت "ابن ماجه" میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: "ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة، فقال: أراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة"(۶) اس حدیث میں حضرت عائشہؓ استدبار واستقبال کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ ومالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں۔(۷)

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند إلخ ۲/۲۷۸، ونصه: «الرابع أنه يحرم الاستقبال والاستدبار في الصحراء دون البنيان وبه قال مالك... واستدلوا بحديث ابن عمر رضي الله عنهما إلخ». (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء ۱/۳۷۴، ونصه: «عن عبد الله بن عمر... وقد قال بعض علمائنا: الاستقبال ممنوع دون الاستدبار، ولعل مأخذهم هذا الحديث». (ر،ت)

(۳) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، مذاهب العلماء في حكم الاستقبال إلخ ۱/۴۱، ونصه: «خامسها: جواز الاستدبار في البنيان فقط، تمسكا بظاهر حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما إلخ». (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم: ۱۳. (ج)

(۵) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، مذاهب العلماء في حكم الاستقبال إلخ ۱/۳۹، ۴۰، ونصه: «أحدها: أنه يحرم استقبال القبلة في الصحراء عند قضاء الحاجة، ولا يحرم ذلك في البنيان... واستدلوا على جوازه في البنيان بحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وحديث جابر الآتيين في الباب الآتي». (ج)

(۶) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك في الكنيف وإباحته إلخ، رقم: ۳۲۴. (ج)

(۷) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، باب كراهية استقبال القبلة إلخ، مذاهب العلماء في حكم الاستقبال إلخ ۱/۴۰، ونصه: «عن عائشة قالت: ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم... فهذه أحاديث صحيحة مصرحة بالجواز في البنيان». (ج)

پانچویں روایت "أبو داود" میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدیؓ[۱] کی ہے: "قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط"[۲] اس سے محمد بن سیرین رحمہ اللہ اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال واستدبار بھی مکروہ ہے۔[۳]

حنفیہ کی دلیل:

حنفیہ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دے کر اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور باقی تمام روایات میں تاویل کر کے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کی دلیل کے وجوہِ ترجیح:

حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

- یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے "أصح ما في الباب" ہے اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔[۴]
- حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلّی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعاتِ جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایات متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار

---

(۱) آپ کا پورا نام معقل بن أبي معقل الأسدي ہے، مدینہ کے صحابہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے، محمد بن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: کہ انہوں نے آپ ﷺ سے روایات نقل فرمائی ہیں، انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کے دورِ خلافت میں وفات پائی۔ (تهذيب الكمال للمزي، معقل بن أبي معقل ۲۸/ ۲۷۹).(ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم: ۱۰.(ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة ۱/ ۲۴۶، قبيل الرقم: ۱۴۴، ونصه: «ومنها التحريم مطلقا حتى في القبلة المنسوخة، وهي بيت المقدس، وهو محكي عن إبراهيم، وبن سيرين عملا بحديث معقل الأسدي، نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو بغائط رواه أبو داود وغيره».(ج)

(۴) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول تحت الرقم: ۸، ونصه: «قال أبو عيسى: حديث أبي أيوب أحسن شيء في هذا الباب وأصح».(ج)

کرتے ہیں، جس میں ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعات جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں۔ (۱)

○ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت باتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔ (۲)

○ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت محرِّم ہے اور اس کی مخالف روایات مبیح ہیں اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرِّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ (۳)

○ حضرت ابوایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہے، دوسری روایات غیر واضح اور غیر معلوم السبب ہیں، (۴) کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، کما سیأتي إن شاء الله تعالی۔

○ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث أوفق بالقرآن ہے، اس لیے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعائر اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب" (۵) پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔

○ یہ حدیث مؤیّد بالأحاديث الكثيرة ہے، چنانچہ "ترمذي" (۶) میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت اور "أبو داود (۷) وابن ماجه" (۸) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہے، یہ

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۲/۵۱۹، ونصه: «ورجح الأول أي: حديث أبي أيوب بأنه قول كلي، وهذا أي: حديث ابن عمر وغيره فعل جزئي». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء ۱/۳۴۲، ونصه: «ورجح الأول؛ بأنه قول وهذا فعل، والقول أولى؛ لأن الفعل يحتمل الخصوصية والعذر وغير ذلك». (ج)

(۳) المصدر السابق، ونصه: «وبأنه محرم، وهذا مبيح، والمحرم مقدم». (ج)

(۴) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، فصل في الاستطابة، ۲/۵۱۸، ۵۱۹، ونصه: «حديث أبي أيوب نص في الباب، وتشريع في المسألة، وحكم على وصف معلوم منضبط، وهذه الأحاديث أي حديث ابن عمر وجابر لم يعلم سببها». (ج)

(۵) الحج-۲۲/۳۲. (ج)

(۶) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة، رقم: ۱۶، ونصه: «عن سلمان الفارسي رضي الله عنه... نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول إلخ». (ر، ز)

(۷) سنن أبي داود، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم: ۸، ونصه: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما أنا لكم بمنزلة الوالد، أعلمكم فإذا أتى أحدكم الغائط، فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها إلخ». (ر، ز)

(۸) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة، =

دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت سہل بن حُنیف اور حضرت سہل بن سعد سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جنہیں "مجمع الزوائد" وغیرہ میں دیکھا جاسکتا ہے،(۱) ان کی اسانید اگرچہ متکلم فیہ ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جنہیں تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

○ حضرت ابوایوب کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے؛(۲) کیونکہ "صحیح ابن خزیمة" اور "صحیح ابن حبان" میں روایت صحیحہ مرفوعہ ہے: "من تفل تجاه القبلة، جاء یوم القیامة وتفلته بین عینیه"(۳) تو جب تھوکنے کی ممانعت ہے تو قضائے حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔(۴)

روایتِ ابن عمر کا جواب:

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابوایوب انصاری کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے، لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں؛ اس لیے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقع پر ظاہر ہے کہ ابن عمر نے قصداً آپ کو

= رقم: ۳۱۳، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، أعلمكم إذا أتيتم الغائط، فلا تستقبلوا القبلة، ولا تستدبروها». (ر،ز)

(۱) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب استقبال القبلة عند الحاجة، رقم: ۱۰۱۱، ونصه: «عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ذهب أحدكم الخلاء، فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها»، وفي مسند أحمد، مسند المكيين، حديث سهل بن حنيف، رقم: ۱۵۹۸۴، ونصه: «وإذا تخليتم فلا تستقبلوا القبلة، ولا تستدبروها، ولا تستنجوا بعظم، ولا ببعرة»، (ر،ز)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۹۶/۱، ونصه: «وأما من جهة النظر والفقه، فهو أقوى ما يكون إلخ». (ر،ز)

(۳) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب ذكر علاقة الباصق في الصلاة تلقاء القبلة إلخ، رقم: ۹۲۵، وفي صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، ذكر البيان بأن قوله ﷺ: "وهي في وجهه" أراد به عينيه، رقم: ۱۶۳۹. (ر)

(۴) فيض الباري للكشميري، كتاب العلم، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء، أو جدار، أو نحوه ۳۴۴/۱، ونصه: «وإذا كان حال التَّفَل هذا، فما بال الغائط؟». (ج)

نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی[۱] اور اس میں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال:

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستدبر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر بتقاضائے حیا آپ نے اپنی ہیئت بدلی ہو اور اس تبدیلی کی وجہ سے استدبار متحقق ہو گیا ہو۔

دوسرا احتمال:

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ﷺ اس وقت فرجاً منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں،[۲] اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقع پر استقبال واستدبار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدرًا استقبال ضروری ہے جب کہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ[۳] نے "رد المحتار" میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدرًا مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجاً منحرف ہو، تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی،[۴] لہٰذا ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ فرجاً منحرف ہوں۔

---

(۱) نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار للعيني، كتاب الطهارة، باب استقبال القبلة بالفرج للغائط والبول ۲۰۴/۱۳، ونصه: «قلت: وقعت منه تلك اتفاقاً من غير قصد لذلك». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلا بطهور ۴۳/۱، ونصه: «كذلك احتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم جلس غير مستقبلها إلا أنه لما أحس بقعقعة ابن عمر، صرف بصره إليه، وأدار رأسه وعنقه فقط». وفي معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۹۷/۱، ونصه: «إن العبرة للعضو خاصة لا للوجه... وهذا يدل أنه لم يتمكن من الإدراك التام». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي ہے، (۱۱۹۸ - ۱۲۵۲ھ = ۱۷۸۳ - ۱۸۳۶م) ابن عابدین کے نام سے مشہور ہوئے، فقہ حنفی کے ماہر فقیہ اور مفتی تھے، آپ نے بیس (۲۰) کتابیں تصنیف فرمائیں، جن میں "رد المحتار"، "الرحيق المختوم" اور "نسمات الأسحار" وغیرہ شامل ہیں، آپ کے رسائل بہت مشہور ہوئے۔ (الأعلام للزركلي ۱۵۲/۱). (ج)

(۴) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الصلاة، مطلب: أحكام المساجد ۶۵۵/۱، «وأن التقييد بالفرج يفيد ما صرح به الشافعية أنه لو استقبلها بصدره، وحول ذكره عنها، لم يكره». (ر، ز)

تیسرا احتمال:

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی داخل ہیں، آنحضرت ﷺ کے فضلات پاک تھے،(۱) لہٰذا بعید نہیں کہ آپ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرت ﷺ کا منشا استدبار کی اجازت دینا ہوتا، تو ایک خفیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے،(۲) جیسا کہ ابو ایوبؓ کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشریعی حکم لگانا درست نہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان وصحاری کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ناتمام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں: "عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر رضي الله عنهما أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقلت يا أبا عبدالرحمن، أليس قد نهي عن هذا؟ قال: بلى، إنّما نهي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك، فلا بأس". (۳)

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ نے "بذل المجهود" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے؛

---

(۱) المصدر السابق، كتاب الطهارة، باب الأنجاس، مطلب: في طهارة بوله ﷺ ۱/ ۳۱۸، ونصه: «صحح بعض أئمة الشافعية طهارة بوله ﷺ وسائر فضلاته، وبه قال أبو حنيفة»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما جاء في قول الله إلخ، قوله: باب الماء ۱/ ۲۷۲، ونصه: «وقد تكاثرت الأدلة على طهارة فضلاته وعد الأئمة ذلك في خصائصه». (ج)

(۲) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، حديث رقيت يوما على بيت حفصة ۱/ ۱۰۰، ونصه: «فلو كان يترتب على هذا الفعل حكم عام للأمة لبينه لهم بإظهاره بالقول، أو الدلالة على وجود الفعل؛ فإن الأحكام العامة للأمة لابد من بيانها». (ج)

(۳) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم: ۱۱. (ر)

اس لیے کہ اس کا مدار حسن بن ذکوان (۱) پر ہے، جنہیں یحییٰ بن معین، امام نسائی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت قابل استدلال نہیں، (۲) لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں؛ کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کے بارے میں جرح وتعدیل کی آراء مختلف ہیں اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے۔

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "میزان الاعتدال" میں ان کے بارے میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے: "إنه صالح الحديث وأرجو أنه لا بأس به"، (۳) حافظ ذہبیؒ نقدِ رجال کے معاملہ میں کامل مہارت رکھتے ہیں، اس لیے ان کا فیصلہ قابل قبول ہونا چاہیے، اسی بناء پر علامہ زیلعیؒ نے "نصب الرأية" میں علامہ حازمیؒ کے حوالہ سے اسے حسن قرار دیا ہے (۴) اور "أبو داودؒ" نے اس پر سکوت کیا ہے (۵) اور امام دارقطنی رحمہ اللہ نے "سنن الدار قطني" میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "هذا صحيح كلّهم ثقات" (۶) اور ابن الجارود رحمہ اللہ (۷) نے "المنتقى" میں اسے تخریج کیا ہے، (۸) جب کہ ان کے

---

(۱) آپ کا نام حسن بن ذکوان ہے، (۰۰۰-۱۵۰ھ=۰۰۰-۷۶۷م) راوئ حدیث ہیں، آپ نے ابن سیرین، ابورجاء اور طاؤس رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں یحییٰ القطان اور عبدالوہاب بن عطاء رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں، یحییٰ بن معین، ابوحاتم اور امام نسائی رحمہم اللہ نے آپ کو ضعیف قرار دیا۔ (میزان الاعتدال للذهبي ۱/۴۸۹). (ج)

(۲) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك ۱/۲۰۱، ۲۰۲، رقم الحديث: ۱۱، ونصه: «فإن حسن بن ذكوان راوي الحديث ضعفه كثير من المحدثين، فكيف يصلح للاحتجاج به، فقد قال ابن معين وأبو حاتم: ضعيف، وقال أبو حاتم والنسائي أيضًا: ليس بالقوي، قال يحيى بن معين: صاحب الأوابد، منكر الحديث، وضعفه، وقال ابن أبي الدنيا: ليس عندي بالقوي، وقال الإمام أحمد: أحاديثه أباطيل، وقال عمرو بن علي: كان يحيى يحدث عنه، وما رأيت عبدالرحمن حدّث عنه قط». (ر)

(۳) ميزان الاعتدال للذهبي، الحسن بن ذكوان، ص: ۴۸۹، ونصه: «وهو صالح الحديث... وأرجو أنه لا بأس به». (ج)

(۴) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ۲/۱۰۸، ونصه: «رأيت ابن عمر أناخ راحلته، وجلس يبول إليها، فقلت: أبا عبد الرحمن، أليس قد نهي عن هذا؟... قال الحازمي: هو حديث حسن». (ج)

(۵) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم: ۱۱. (ج)

(۶) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب استقبال القبلة في الخلاء، رقم: ۱۶۱. (ج)

(۷) آپ کا پورا نام عبد الله بن علي بن الجارود النيشابوري ہے، (۲۳۰-۳۰۷ھ=۸۴۵-۹۲۰م) حافظ، محدث اور امام تھے، آپ نے علی بن خشرم، ابوسعید الاشج اور اسحاق الکوسج رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے ابوحامد بن شرقی، دعلج بن احمد اور ابوالقاسم طبرانی رحمہم اللہ وغیرہ نے احادیث نقل کی ہیں، آپ نے "المنتقى في السنن" کے نام سے بہترین کتاب لکھی۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۱/۱۴۷). (ج)

(۸) المنتقى لابن الجارود، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة للغائط والبول إلخ، رقم: ۳۲. (ر)

بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں،[۱] علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے[۲] اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہٰذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابل استدلال قرار دینا مشکل ہے۔

بہترین توجیہ:

لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے،[۳] احادیث مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنیاد مروی نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد حجت نہیں، خاص طور سے جب کہ اس کے بالمقابل دوسرے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں،[۴] اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریۂ فقہی کے اعتبار سے مرجوح معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ اگر استقبال قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہے کہ متخلّی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو، تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں بیٹھ کر ہوسکتا ہے اور کہیں نہیں؛ کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ بیچ میں ضرور حائل ہوتا ہے،[۵] لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو اور استقبال واستدبار مکروہ نہ ہو اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترامِ کعبہ نہیں بلکہ احترام

---

(۱) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة السابعة عشر، ابن الجارود ۱۴ /۲۳۹، ونصه: «كتاب (المنتقى في السنن) مجلد واحد في الأحكام، لا ينزل فيه عن رتبة الحسن أبدا إلا في النادر في أحاديث يختلف فيها اجتهاد النقاد». (ج)

(۲) آثار السنن للنيموي، كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء، رقم: ۷۳، ونصه: «رواه أبوداود وآخرون، وإسناده حسن». (ج)

(۳) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول ۱ /۳۳۹، ونصه: «وإنما هو اجتهاده وفهمه وظنه... وقد عارضه فهم أبي أيوب رضي الله عنه». (ج)

(۴) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، أبواب الاستنجاء، باب آداب الاستنجاء ۱ /۴۳۸، ونصه: «ولا حجة في قول الصحابي في معارضة المرفوع، ولا سيما إذا كانت المسألة مختلفا فيها بين الصحابة». (ج)

(۵) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، كتاب الطهارة، فصل في ما يجوز به الاستنجاء، ص: ۵۲، ونصه: «قال في غاية البيان: لأن النهي لتعظيم الجهة وهو موجود فيهما، فالجواز في البنيان إن كان لوجود الحائل، فالحائل موجود أيضا في الصحراء كالجبال والأودية». (ج)

مصلّین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں اور یہ علت محلِ نظر ہے، اس لیے کہ تمام احادیثِ ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترام قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے، دوسرے اگر احترامِ مصلّین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاء حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس لیے کہ ہر سمت میں مصلین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے، تب بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی؛ کیونکہ آبادی میں مصلین کی موجودگی صحراء کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہٰذا آبادی میں بھی استقبال واستدبار جائز نہ ہونا چاہیے۔(۱)

حدیثِ جابرؓ کا جواب:

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی متکلم فیہ ہیں، ایک "أبان بن صالح"(۲) ایک "محمد بن إسحاق" لیکن یہ جواب کافی نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، "أبان بن صالح" کو ضعیف قرار دینے والے صرف دو حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ جنہوں نے "التمهيد"(۳) میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے(۴)

---

(۱)العدة في شرح العمدة لعلي بن إبراهيم ابن العطار، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، ۱۲۷/۱، ۱۲۸، ونصه: «ولو أرخى ذيلَه في قبالة القبلة، حصل السَّتر به على أصحِّ الوجهين؛ لحصول الحائل، وهذا الكلام كله مبنيٌ على أنَّ العلة المستنبطةَ هل هي معتبرةٌ أم لا؟ أما إذا لم يعتبرها، فلا كلام، وإن اعتبرها، فهل هي احترام القبلة، أو رؤية المصلِّين من الملائكة أو الجن من المؤمنين؟ فيه كلامان: فمن علَّل باحترام القبلة، فلا فرقَ، ومن علَّل برؤية المصلِّين من الملائكة، اعتبر الحائل في الصَّحراء والبنيان، والله أعلم». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبان بن صالح بن عمیر ہے، (۶۰-۱۱۵ھ= ۶۸۰-۷۳۳م) تابعی اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے حضرت انس بن مالکؓ، مجاہد، نافع رحمہما اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں محمد بن عجلان، اسامہ بن زید اللیثی اور خالد بن الیاس رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۹/۲). (ج)

(۳) یہ حافظ ابن عبدالبرؒ کی کتاب ہے، جس میں حافظ ابن عبدالبرؒ نے امام مالک بن انسؒ کی کتاب "الموطأ" کی شرح لکھی ہیں، اور اس کے ساتھ "التمهيد" کو اصل سے ہٹ کر امام مالکؒ کی شیوخ کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے، جب کہ "الموطأ" میں احادیث کو ابواب کی ترتیب پر بیان کیا گیا ہیں۔ (الرسالة المستطرفه للكتاني، ص:۱۱۳). (ج)

(۴)التمهيد لابن عبد البر المالكي، باب الألف في أسماء شيوخ مالك، الحديث الثاني عشر ۳۱۲/۱، ونصه: «وليس حديث جابر بصحيح عنه فيعرج عليه؛ لأن أبان بن صالح الذي يرويه ضعيف». (ج)

اور دوسرے ابن حزم ہیں، جنہوں نے "المحلی" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے،[۱] لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، ان سے پہلے کسی نے ان پر جرح نہیں کی،[۲] جہاں تک محمد بن اسحاق کا تعلق ہے، خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے، جو محمد بن اسحاق سے مروی ہیں[۳] اور یہ وہ راوی ہیں جن کے بارے میں ائمۂ حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے بارے میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہوا ہو، امام مالک رحمہ اللہ تو ان کے بارے میں یہ کہتے ہیں: "لئن قمت بین الحجر الأسود و باب بیت الله لحلفت أنه دجال کذاب"[۴][۵] وقال "دجال من الدجاجلة"[۶] اور شعبہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "أمیر المؤمنین في الحدیث"[۷] دوسرے علماء جرح وتعدیل کی آراء بھی ان کے بارے میں مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے ان کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کی جو روایت "حدثنا" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے اور جو "عن" کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن

---

(۱) المحلی بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الطهارة، مسئلة تحريم استقبال القبلة بالغائط إلخ ۱/۱۹۲، ونصه: «وأما حديث جابر؛ فإنه رواية أبان بن صالح، وليس بالمشهور». (ج)

(۲) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك ۱/۲۰۷، تحت الرقم: ۱۳، ونصه: «وهذه غفلة منهما، وخطأتوارداعليه، فلم يضعف أبانا هذا أحد قبلهما». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱/۹۱، ونصه: «ووثقه ابن المبارك، وابن سعد، وابن معين، والبخاري، والعجلي؛ وتكلم فيه البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات"، واعتمد عليه في "كتاب القراءة" فلم يتكلم فيه، واستدل بروايته وهذا يقضي العجب منه». (ر)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الرخصة في ذلك ۱/۵۴، ونصه: «اختلف أهل الجرح والتعديل فيه ما لم يختلف في غيره حتى أن قال مالك بن أنس: إن قمت بين الحجر الأسود وباب الكعبة لحلفت أنه دجال كذاب». (ج)

(۵) ملاحظہ: "العرف الشذی" ابواب الطهارة باب ماجاء في الرخصة في ذلك ۱/۵۴، ونصه: قوله: (محمد بن إسحاق) اختلف أهل الجرح والتعديل فيه مالم يختلف في غيره حتى أن قال مالك بن أنس: إن قمت بين الحجر الأسود وباب الكعبة لحلفت أنه دجال كذاب. وكذا في معارف السنن للبنوري باب ماجاء في الرخصة في ذلك ۱/۱۵۲. (ج)

(۶) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الميم، محمد بن إسحاق بن يسار ۳/۴۶۹، ونصه: «فقال مالك: انظروا إلى دجال من الدجاجلة». (ج)

(۷) الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي، أبوبكر محمد بن إسحاق بن يسار إلخ ۱/۲۸۸، ونصه: «وقال شعبة: هو أمير المؤمنين في الحديث». (ج)

ہو وہ مقبول نہیں،(۱) لیکن ان کے بارے میں معتدل فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ حافظہ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابلِ اعتماد، لہٰذا یہ رواۃِ حسان میں سے ہیں،(۲) البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لیے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی یہ روایت اگرچہ "ترمذي" وغیرہ میں بطریق عنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن "دار قطني" میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے،(۳) یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے(۴) اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے "فتح القدير" میں امام ترمذی رحمہ اللہ کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے: "سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: صحيح"(۵) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی "تلخيص الحبير" میں تفصیل کے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے اور اس کو قابلِ استدلال ثابت کیا ہے۔(۶)

لہٰذا سند کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکلیہ رد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی رواۃ پر کلام ہونے کی بناء پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہوگیا ہے اور ناسخ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے

---

(۱) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، كتاب الطهارة، باب السواك، حكم الاستياك في حقه ﷺ ۱/۱۶۷، ونصه: «وقال المنذري في إسناده محمد بن إسحاق بن يسار: وقد اختلف الأئمة في الاحتجاج بحديثه وتقدم أنه صدوق، حسن الحديث إلا أنه يدلس، فإن صرح بالتحديث قبلت روايته وإلا فلا، وقد روي ههنا بالعنعنة». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱/۵۴، تحت الرقم: ۹، ونصه: «عندي أنه من رواة الحسان كما في الميزان، ويمكن أن يكون في حفظه شيء». (ج)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب استقبال القبلة في الخلاء، رقم: ۱۶۲، ونصه: «عن ابن إسحاق حدثني أبان بن صالح عن مجاهد عن جابر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، ثم قد رأيته قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة». (ج)

(۴) سنن الترمذي، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ماجاء من الرخصة في ذلك، تحت الرقم: ۹، ونصه: «حديث جابر في هذا الباب حديث حسن غريب». (ج)

(۵) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات، فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء ۱/۴۲۰. (ج)

(۶) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء ۱/۳۰۶، ونصه: «أخرجه أحمد، والبزار، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن الجارود، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والدارقطني، واللفظ لابن حبان، وزاد، ونستدبرها، وصححه البخاري فيما نقله عنه الترمذي، وحسنه هو والبزار وصححه أيضا ابن السكن». (ر،ز)

منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑھ کر ہو اور حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہٰذا یہ اس کے لیے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بیان کیے گئے۔

حدیثِ عائشہؓ کا جواب:

اب حضرت عائشہؓ کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اسے سنداً منکر قرار دیا ہے،[۱] جس کی کئی وجوہ ہیں:

- ایک روایت میں سند یہ ہے: "عن خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة" دوسری سند اس طرح ہے: "عن خالد عن رجل عن عراك عن عائشة" تیسری سند یہ ہے: "عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت عن عراك عن عائشة"۔[۲]
- ابن حزمؒ نے خالد بن ابی الصلت[۳] کو مجہول قرار دیا ہے۔[۴]
- عراک بن مالک رحمہ اللہ[۵] کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ

---

(۱) میزان الاعتدال للذهبي، حرف الخاء، خالد بن أبي الصلت ۱/۶۳۲، ونصه: «عن عراك بن مالك، عن عائشة بحديث: حولوا مقعدتي نحو القبلة... تفرد عنه به خالد الحذاء، وهذا حديث منكر». (ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «تارة رواه الحذاء عن عراك مدلسا، وتارة يقول: عن رجل، عن عراك، وقد روى عن خالد بن أبي الصلت». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام خالد بن أبي الصلت المدني البصري ہے، (۲۰-۱۲۰ھ = ۶۴۱-۷۳۸م) راوئ حدیث ہیں، عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے دورِ خلافت میں گورنر تھے، آپ نے عراک بن مالک، عمر بن عبد العزیز اور ربعی بن خراش رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں خالد الحذاء، اور مبارک بن فضالہ رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں، ابن حبان نے "الثقات" میں آپ کا تذکرہ کیا ہے۔ (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۶/۱۱۷). (ج)

(۴) المحلی بالآثار لابن حزم الظاهري، مسئلة تحريم استقبال القبلة بالغائط والبول ۱/۱۹۲، ونصه: «عن خالد بن أبي الصلت، وهو مجهول لا يدرى من هو؟». (ج)

(۵) آپ کا پورا نام عراك بن مالك الغفاري ہے، (۰۰۰-۱۰۲ھ = ۰۰۰-۷۲۱م) تابعی اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے ابو ہریرہ، ابن عمر اور عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہم سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں خالد بن ابی الصلت، سلیمان بن یسار اور یحییٰ بن سعید الانصاری رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۱۹/۵۴۵). (ج)

نے تصریح کی ہے۔(۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں اعتراضات درست نہیں، جہاں تک اضطراب کا تعلق ہے اسے محدثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے۔(۲)

رہا خالد بن ابی الصلت کا معاملہ تو بہت سے محدثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں اور ابن حزم کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسند ہیں،(۳) یہاں تک کہ انہوں نے امام ترمذی رحمہ اللہ کو بھی مجہول قرار دیا ہے،(۴) لہٰذا ان کی تجہیل کا اعتبار نہیں۔

رہا تیسرا اعتراض سو اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اس لیے کہ عراک بن مالک رحمہ اللہ حضرت عائشہؓ کے ہم عصر ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کے سماع کی نفی اپنے اصول کے مطابق کی ہے، لیکن امام مسلم رحمہ اللہ کے

---

(۱)التاريخ الكبير للبخاري، باب الخاء، خالد بن طليق ۳/۱۵۵، ونصه: «قال ابن بكير: حدثني بكر عن جعفر بن ربيعة عن عراك عن عروة أن عائشة كانت تنكر قولهم: لا تستقبل القبلة، وهذا أصح»، وفي النفح الشذي لابن سيد الناس، أبواب الطهارة، باب ماجاء من الرخصة ۲/۶۸۷، ونصه: «ولم يخرج البخاري لعراك عن عائشة شيئا».(ج)

(۲)فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۲/ ۵۲۰، ونصه: «وأوضح الروايات رواية علي بن عاصم، فرواها الدار قطني من طريق هارون بن عبدالله، والبيهقي من طريق يحيي بن أبي طالب، كلاهما عن علي بن عاصم، ثنا خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت، قال: كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته وعنده عراك بن مالك فقال عمر: ما استقبلت ولا استدبرتها ببول ولا غاط منذ كذا وكذا، فقال عراك: حدثني عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما بلغه قول الناس في ذلك أمر بمقعدته، فاستقبل بها القبلة، قال الدار قطني: وهذا أضبط إسناد، وزاد فيه خالد بن أبي الصلت وهو الصواب».(ج)

(۳)وفيات الأعيان لابن خلكان، حرف الهمزة، ابن العريف ۱/ ۱۶۹، ونصه: «كان لسان ابن حزم المذكور وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين، وإنما قال ذلك؛ لأن ابن حزم كان كثير الوقوع في الأئمة المتقدمين والمتأخرين، لم يكد يسلم منه أحد».(ج)

(۴)تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم، من اسمه محمد ۹/۳۸۸، ونصه: «أما أبو محمد بن حزم، فإنه نادى على نفسه بعدم الاطلاع، فقال في كتاب الفرائض من الإيصال محمد بن عيسى بن سورة مجهول».(ج)

اصول پر (۱) حضرت عائشہؓ سے ان کی روایات صحیح ہیں، (۲) چنانچہ اپنی "صحیح" میں امام مسلم رحمہ اللہ نے اس طریق سے ایک روایت ذکر کی ہے، (۳) لہٰذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوئے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی الصّلت کا سماع عراک سے نہیں ہے۔ (۴)

نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کو موقوف علیٰ عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے جعفر بن ربیعہ (۵) "عن عراك عن عائشة" کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں جعفر بن ربیعہ سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں، اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ (۶)

خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث ابوایوبؓ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

یہ کلام تو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت

---

(۱) فائدہ: امام بخاری رحمہ اللہ کے اصول یہ ہے کہ راوی اور مروی عنہ کی معاصرت کافی نہیں، بلکہ لقاء ضروری ہے، جبکہ امام مسلمؒ کے ہاں نفسِ معاصرت بھی کافی ہے۔ (ج)

(۲) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء ۱/۳۴۲، ونصه، «وأجيب أن مسلما أثبت، وأخرج في صحيحه حديثه عن عائشة رضي الله عنها». (ج)

(۳) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الإحسان إلى البنات، رقم: ۲۶۳۰، ونصه: «عن عراك بن مالك، سمعته يحدث عمر بن عبدالعزيز، عن عائشة، أنها قالت: جاءتني مسكينة تحمل ابنتين لها، فأطعمتها ثلاث تمرات إلخ». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، الكلام على حديث عراك عن عائشة ۱/۱۶۱، ونصه: «قال البخاري: خالد بن أبي الصلت عن عراك مرسل... فعراك لم يسمع من عائشة، وخالد بن أبي الصلت لم يسمع من عراك». (ج)

(۵) آپ کا پورا نام جعفر بن ربیعة بن شرحبیل بن حسنة ہے، (۰۰۰-۱۳۳ھ = ۰۰۰-۷۵۱م) تابعی، امام، فقیہ اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے عراک بن مالک، الاعرج اور ابوالخیر مرثد رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے لیث بن سعد، بکر بن مضر، عبد اللہ بن لہیعہ رحمہم اللہ نے احادیث روایت کی ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۶/۱۴۹). (ج)

(۶) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته لابن القيم ۱/۲۲، ونصه: «فالجواب أن هذا الحديث لا يصح وإنما هو موقوف على عائشة... خالفه فيه الثقة الثبت، صاحب عراك بن مالك المختص به، الضابط لحديثه: جعفر ابن ربيعة الفقيه، فرواه عن عراك عن عروة عن عائشة: أنها كانت تنكر ذلك، فبين أن الحديث لعراك عن عروة، ولم يرفعه، ولا يجاوز به عائشة، وجعفر بن ربيعة هو الحجة في عراك بن مالك». (ج)

ابوایوبؓ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں یہ منقول ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابہ کرامؓ "استقبال بالفرج إلی القبلة" کو مکروہ سمجھتے ہیں، تو آپ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آچکا ہوتا تو اظہار تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہٰذا یہ حدیث منسوخ تو ہوسکتی ہے، ناسخ نہیں ہوسکتی۔(۱)

بعض حضرات نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضائے حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے اور "اسْتَقْبَلُوا بِمَقْعَدَتِي الْقِبْلَة" میں مقعدتین سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے، نہ کہ قضائے حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث کے بعد صحابہ کرامؓ نے اپنی عام مجلسوں میں بھی استقبال قبلہ اور استدبارِ قبلہ سے پرہیز شروع کر دیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی عام مجلس کا رخ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا تاکہ صحابہؓ کو اس بات کا علم ہوجائے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف قضائے حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے، عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے۔(۲)

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لیے کہ "مصنف ابن أبي شيبة" کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رخ بدلنے کا ذکر ہے،(۳) اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول

---

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء ۱/۳۴۳، ونصه: «ثم إن الحديث أجنبي في الباب، ولا يرتبط مما روي عنه صلى الله عليه وسلم في هذا الباب؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون مقدما على حديث أبي أيوب أو متأخرا عنه، فإن كان الأول فقد نسخه حديث أبي أيوب، وإن كان الثاني فلا معنى لإنكاره عليهم بعد الأمر به بنفسه، ولا يتعقل عاقل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهم عن الاستقبال والاستدبار أولا، ثم تعجب عليهم حين امتثلوا بأمره، وانتهوا عن نهيه». (ج)

(۲) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۲/۵۲۱، ونصه: «وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه في حديث عراك على تقدير ثبوته: إن بعض الناس في عهده صلى الله عليه وسلم لعلهم غلوا في كراهية استقبال القبلة بالفرج لشدة غلبة الحياء، وتجاوزوا عن الحد الشرعي، وتحرجوا في الاستقبال بالفرج في عموم الأوقات والأحوال، كالتغوط والتبول والاستنجاء والاغتسال والجماع وهكذا في سائر الهيئات والأوضاع، وإن ألجئوا إليه، وظنوه محرما أشد التحريم، تمسكا بظاهر ما ورد في الموطأ: لا تستقبلوا القبلة بفروجكم... وهكذا أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على من كره الاستقبال بالفرج في كل حال، وقال: حولوا مقعدتي قبل القبلة إلخ». (ج)

(۳) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، من رخص في استقبال القبلة بالخلاء، رقم: ۱۶۱۲، ونصه: «عن عائشة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بخلائه، فحول قبل القبلة، لما بلغه أن الناس كرهوا ذلك». (ج)

ہے، لیکن بہر حال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں "دار قطني" کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے یحییٰ بن مطر[1] کے طریق سے ذکر کیا ہے اور اس میں غائط اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: "سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوم يكرهون أن يستقبلوا القبلة بغائط أو بول إلخ"[2] لہٰذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے۔

حدیثِ معقل کا پہلا جواب:

اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے، جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبلے علی سبيل البدلية ہیں، نہ کہ علی سبيل الجمعية یعنی دونوں کا استقبال واستدبار بیک وقت کبھی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا، تو اس کے استقبال واستدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ شریف قبلہ ہوا، تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا،[3] اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تثنیہ کا صیغہ ہے اور بیک وقت دو قبلے کبھی نہیں ہوئے، تو لامحالہ یہاں قبلتین، علی سبيل البدلية مراد ہوں گے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہل مدینہ کے لیے تھی؛ کیونکہ وہاں بیت المقدس کا

---

(۱) آپ کا پورا نام يحيى بن مطر المجاشعي البصري ہے، مشہور راوی ہیں، آپ نے ہلال بن سراج، عاصم الاحول، خالد الحذاء اور حماد بن سلمہ رحمہم اللہ سے احادیث لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں عکرمہ بن عمار رحمہ اللہ مشہور ہیں۔ (التاريخ الكبير للبخاري ٨/٣٠٥). (ج)

(٢) جزء من حديث أخرجه الدار قطني، كتاب الطهارة، باب استقبال القبلة في الخلاء، رقم: ١٦٥، ونصه: «نا يحيى بن مطر نا خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة قالت: سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوم يكرهون أن يستقبلوا القبلة بغائط أو بول، فحول مقعدته إلى القبلة». (ر، ز)

(٣) شرح سنن أبي داود لابن رسلان، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة إلخ ١/٣٣٦، ونصه: «القبلتين ... وأجابوا عنه بجوابين: أحدهما: أنه نهى عن استقبال بيت المقدس حين كان قبلة، ثم نهى عن الكعبة حين صارت قبلة، فجمعهما الراوي». (ج)

استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے؛ کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہٰذا اگر مدینہ میں بیت المقدس کے استقبال و استدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار و استقبال لازم آتا، لہٰذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال و استدبار مکروہ ہوگا، اس لیے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے۔ (۱)

بہر کیف حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کی روایت مذکورہ بالا تمام روایات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے، صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سنداً اکم تر اور محتملِ تاویل ہیں۔

---

(۱)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله: باب لاتستقبل القبلة ۱ /۲۴۶، تحت الرقم: ۱۴۴، ونصه: «فالمراد بذلك أهل المدينة، ومن على سمتها؛ لأن استقبالهم بيت المقدس يستلزم استدبارهم الكعبة، فالعلة استدبار الكعبة لا استقبال بيت المقدس... فأما من كانت قبلته في جهة المشرق، أو المغرب، فيجوز له الاستقبال والاستدبار مطلقا».(ج)

بابُ مَاجَاء مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذلِك

(۹) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله، قَالَ: «نَهٰى النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ»، فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا... وَابْنُ لَهِيعَةَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.(۱)

قوله: "وابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث":

ابن لہیعہ کے مختصر حالات:

ان کا پورا نام "أبو عبد الرحمن عبد الله بن لهيعة الحضرمي الغافقي المصري" ہے، ۱۷۴ھ میں ان کی وفات ہوئی،(۲) یہ ان راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بناء پر مشہور ہوئے، "بخاري ونسائي" کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں۔

علامہ ابن خلکان رحمہ اللہ نے "وفيات الأعيان" میں لکھا ہے کہ یہ مصر میں قاضی تھے اور یہ پہلے قاضی ہیں، جنہیں خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے اور یہی پہلے قاضی ہیں، جنہوں نے رؤیتِ ہلال رمضان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا۔(۳)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم:۱۳، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الرخصة في ذلك في الكنيف، وإباحته دون الصحاري، رقم:۳۲۵.(ج)

(۲) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الخامسة من الكتاب ۱/۱۷۴، ونصه: «ابن لهيعة الإمام الكبير قاضي الديار المصرية... الحضرمي المصري... ولد سنة سبع وتسعين ومات في نصف ربيع الأول سنة أربع وسبعين ومائة»، وكذا في ميزان الاعتدال للذهبي ۲/۴۷۵.(ج)

(۳) وفيات الأعيان لابن خلكان، حرف العين، ابن لهيعة ۳/۳۸، «وكان أبو جعفر المنصور قد ولاه القضاء بمصر في مستهلّ سنة خمس وخمسين ومائة، وهو أول قاض ولي بمصر من قبل الخليفة، وصرف عن القضاء في شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة، وهو أول قاض حضر لنظر الهلال في شهر رمضان، واستمر القضاة عليه إلى الآن».(ر،ز)

ان کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبداللہ بن وہبؒ ان کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں،(۱) امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں ان کی مطلق توثیق منقول ہے،(۲) لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابوزرعہ(۳) اور امام نسائیؒ نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے۔(۴)

ابن لہیعہ کی تضعیف کے مختلف اسباب:

پھر جرح کرنے والوں نے ان کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کیے ہیں:

جن میں سے مشہور یہ ہے کہ ۱۷۰ھ میں ان کے مکان کو آگ لگ گئی تھی، جس میں ان کی ساری کتابیں جل گئی تھیں،(۵) اس کے بعد انہوں نے حافظہ سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں۔(۶)

لیکن حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "میزان الاعتدال" میں عثمان بن صالح(۷) سے نقل کیا ہے کہ ان کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ ان کا صرف ایک حصہ جلا تھا اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہے کہ یہ ایک مرتبہ

---

(۱) ميزان الاعتدال للذهبي ۲/۴۷۷، ونصه: «وقال ابن وهب: كان ابن لهيعة صادقا». (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة ۵/۳۷۵، ونصه: «وقال أبو داود عن أحمد: ومن كان مثل ابن لهيعة بمصر في كثير حديثه، وضبطه، وإتقانه». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي ہے، (۰۰۰-۲۶۴ھ = ۰۰۰-۸۷۸م) ابوزرعہ الرازیؒ کے نام سے مشہور ہیں، آپ ائمہ اور حفاظ حدیث میں سے ہیں، آپ نے خلاد بن یحییٰ اور ابوالولید الطیالسی رحمہما اللہ سے احادیث لی ہیں، آپ کو ایک لاکھ احادیث یاد تھیں۔ (طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، محمد بن محمد ۱/۱۹۹). (ج)

(۴) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ۵/۳۷۸، ۳۷۹، ونصه: «وقال عبد الكريم بن عبد الرحمن النسائي عن أبيه: ليس بثقة، وقال ابن معين: كان ضعيفا لا يحتج بحديثه... قال أبو زرعة: كان لا يضبط». (ج)

(۵) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف العين، عبد الله بن لهيعة إلخ ۲/۴۷۶، ونصه: «قال يحيى بن بكير: احترق منزل ابن لهيعة وكتبه سنة سبعين ومائة إلخ». (ج)

(۶) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين، ذكر بقية أسماء الآباء إلخ، ص: ۳۱۹، ونصه: «عبد الله ابن لهيعة بفتح اللام وكسر الهاء ابن عقبة الحضرمي أبو عبد الرحمن المصري القاضي صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه». (ج)

(۷) آپ کا پورا نام عثمان بن صالح بن سعيد الخياط ہے، (۰۰۰-۲۵۶ھ = ۰۰۰-۸۷۰م) ثقہ راوی ہیں، آپ نے محمد بن بکر البرسانی اور واقدی رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں احمد بن محمد الزعفرانی، ابوعبید الحاملی اور محمد بن مخلد رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۳/۱۶۹). (ج)

گدھے پر سے گر پڑے تھے، جس سے انہیں چوٹیں آئیں اور ان کا حافظہ کمزور ہو گیا۔ (۱)

حافظ ذہبی نے "سير أعلام النبلاء" میں اور ابن خلکان رحمہ اللہ نے "وفيات الأعيان" میں ان کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ ان کے پاس آ کر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انہوں نے روایت نہیں کیں اور یہ ان پر خاموش رہتے تھے اور بیان کرنے والے ان کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں ان کی سند سے روایت کرتے تھے اور یہ اس پر کوئی نکیر نہیں کرتے تھے، جب ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا: "ما ذنبي إنما يجيئوني بكتاب يقرؤونه، علي ويقومون، ولو سألوني لأخبرتهم أنه ليس من حديثي"۔ (۲)

چوتھا سبب امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شعیب رحمہ اللہ کی مثنیٰ بن صباح (۳) کے واسطہ سے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں مثنیٰ کے واسطہ کے بغیر براہ راست روایت کرنے لگے تھے، (۴) نیز ابن حبانؒ نے بھی فرمایا: "كان شيخا صالحا لكنه يدلّس عن الضعفاء"۔ (۵)

---

(۱) ميزان الاعتدال للذهبي، عبدالله بن لهيعة بن عقبة القعنبي ۲/ ۴۷۶، ونصه: «وقال عثمان بن صالح: ما احترق كتبه، ما كتبت من كتاب عمارة بن غزية إلا من أصل ابن لهيعة بعد احتراق داره، غير أن بعض ما كان يقرأ منه احترق، ولا أعلم أحدا أخبر بسبب علة ابن لهيعة مني، أقبلت أنا وعثمان بن عتيق بعد الجمعة، فوافينا ابن لهيعة أمامنا على حمار، فأفلج وسقط، فبدر ابن عتيق إليه فأجلسه، وصرنا به إلى منزله، وكان ذلك أول سبب علته». (ر،ز)

(۲) سير أعلام النبلاء للذهبي، تابع الطبقة السابعة، عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي ۸/ ۲۰، ونصه: «وأما أهل مصر، فيذكرون أنه لم يختلط، لكنه كان يقرأ عليه ما ليس من حديثه، فيسكت عليه ... إنما يجيئون بكتاب يقرؤونه، ويقومون، ولو سألوني لأخبرتهم أنه ليس من حديثي»، وفي وفيات الأعيان لابن خلكان، عبدالله بن لهيعة ۳/ ۳۸، ونصه: «وكان يقرأ عليه ما ليس من حديثه، فيسكت... ولو سألوني لأخبرتهم أنه ليس من حديثي». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو عبدالله مثنى بن الصباح اليماني ہے، (۰۰۰-۱۴۹ھ= ۰۰۰-۷۶۶م) آپ نے عمرو بن شعیب اور عطاء بن ابی رباح رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں اسماعیل بن عیاش اور عبداللہ بن المبارک رحمہما اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۲۷/ ۲۰۳). (ج)

(۴) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف العين، عبدالله بن لهيعة بن عقبة القعنبي ۲/ ۴۷۶، ونصه: «وقال أحمد: كان ابن لهيعة كتب عن المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، فكان بعد يحدث بها عن عمرو نفسه». (ج)

(۵) المجروحين لابن حبان، باب العين، عبدالله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي ۱۰/ ۵۰۴. (ر،ت)

ائمہ حدیث میں سے امام فلّاس (۱) اور ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کی جو احادیث ان کا گھر جلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن یزید المقری، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی (۲) اور عبداللہ بن وہبؒ نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دور کی ہیں، لہٰذا مقبول ہیں اور جن لوگوں نے ان سے روایات ان کا گھر جلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، (۳) چنانچہ محمد بن سعد رحمہ اللہ نے بھی ان کے بارے میں فرمایا: "وإنه كان ضعيفاً، ومن سمع منه في أول أمره أحسن حالاً في روايته ممن سمع منه بآخره"۔ (۴)

خلاصۂ کلام:

بہر حال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدالت میں تو شبہ نہیں، البتہ حافظہ متکلم فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرعہ کا کہنا یہ ہے کہ ان کا حافظہ کسی بھی دور میں قابل اعتماد نہیں رہا اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دور کی احادیث کو قابل قبول سمجھتے ہیں اور بحیثیت

---

(۱) آپ کا پورا نام عمرو بن علي بن بحر الفلاس ہے، (۰۰۰-۲۴۹ھ=۰۰۰-۸۶۴م) حافظ حدیث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے اسماعیل بن علیہ، سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کی تصنیفات میں "المسند"، "العلل"، "التاريخ" اور "التفسير" شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۸۲/۵). (ج)

(۲) آپ کا پورا نام عبداللہ بن مسلمة القعنبي ہے، (۱۳۰-۲۲۱ھ=۷۴۸-۸۳۶م) شیخ الاسلام، امام اور ثقہ راوی تھے، آپ "مؤطا إمام مالك" کے رواۃ میں بھی شامل ہیں، آپ نے شعبہ بن الحجاج، لیث بن سعد اور افلح بن حمید رحمہم اللہ سے احادیث لی ہیں، آپ سے روایات لینے والوں میں امام بخاری، امام مسلم اور امام ابوداؤد رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۲۶۷/۸). (ج)

(۳) سير أعلام النبلاء للذهبي، تابع: الطبقة السابعة، عبدالله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي ۲۱/۸-۲۳ ونصه: «قال أبو حفص الفلاس: من كتب عن ابن لهيعة قبل احتراق كتبه، فهو أصح، كابن المبارك، والمقرئ... قال أبو حاتم بن حبان البستي: كان من أصحابنا يقولون: سماع من سمع من ابن لهيعة قبل احتراق كتبه، مثل العبادلة: ابن المبارك، وابن وهب، والمقرئ، وعبدالله بن مسلمة القعنبي، فسماعهم صحيح، ومن سمع بعد احتراق كتبه، فسماعه ليس بشيء». (ج)

(۴) الطبقات الكبرى لابن سعد، الطبقة الخامسة، عبد الله بن عقبة بن لهيعة الحضرمي ۳۵۸/۷، ونصه: «عبدالله بن عقبة بن لهيعة الحضرمي... وكان ضعيفا... ومن سمع منه في أول أمره أحسن حالا في روايته ممن سمع منه بآخره. (ج)

مجموعی جس روایت میں یہ منفرد ہوں اسے ضعیف سمجھا گیا ہے۔ (۱)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ "میزان الاعتدال" میں ابن حبان کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن لہیعہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا، تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بناء پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے اور اول زمانہ کی روایات میں سوء حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے اور وہ اس طرح کہ انہوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سنی تھیں، بعد میں انہوں نے ان ضعفاء کا واسطہ حذف کر دیا اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا ان کی طرف وہ روایات منسوب کر دیں۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن لہیعہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں اور ان کے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر نقل کی ہے، امام بخاریؒ نے بھی "أبواب الفتن" اور "كتاب الاعتصام" میں نیز سورۂ نساء اور سورۂ طلاق کی تفسیر کے تحت اور بعض دوسرے مقامات پر ان کی روایات حیوۃ کے ساتھ ملا کر ذکر کی ہیں، لیکن ان کا نام نہیں لیا بلکہ یوں کہا ہے: "عن حيوة وغيره" یہی طریق امام نسائی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے، دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ "وغيره" سے مراد ابن لہیعہ ہی ہیں، (۳) اس طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہیعہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن پھر بھی ان کی احادیث کو استشہاداً پیش کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) ميزان الاعتدال للذهبي، عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي ۲/۴۷۶، ونصه: «قال يحيى بن سعيد: قال لي بشر بن السري: لو رأيت ابن لهيعة لم تحمل عنه حرفا... وقال ابن مَعِين: هو ضعيف قبل أن تحترق كتبه وبعد احتراقها... وقال أبو زرعة: سماع الأوائل والأواخر منه سواء». (ج)

(۲) المصدر السابق ۲/۴۸۲، ونصه: «قال ابن حبان: قد سبرت أخباره في رواية المتقدمين والمتأخرين عنه، فرأيت التخليط في رواية المتأخر عنه موجودا، وما لا أصل له في رواية المتقدمين كثيرا، فرجعت إلى الاعتبار، فرأيته، كان يدلس عن أقوام ضعفى على أقوام رآهم ابن لهيعة ثقات، فألزق تلك الموضوعات بهم». (ر،ز)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهمله، من اسمه عبد الله ۵/۳۷۷، ونصه: «روى له مسلم مقرونا بعمرو بن الحارث وروى البخاري في الفتن من صحيحه عن المقري عن حيوة وغيره عن أبي الأسود قال قطع على أهل المدينة بعث، الحديث عن عكرمة عن ابن عباس، وروى في الاعتصام، وفي تفسير سورة النساء، وفي آخر الطلاق، وفي عدة مواضع هذا مقرونا، ولا يسميه وهو ابن لهيعة لا شك فيه، وروى النسائي أحاديث كثيرة من حديث بن وهب وغيره يقول فيها: عن عمرو بن الحارث وذكر آخر وجاء كثير من ذلك في رواية غيره مبينا أنه ابن لهيعة». (ج)

بابُ النّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا

(۱۲) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ، عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ شُرَيْحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوهُ، مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِدًا»(۱)... حَدِيثُ عَائِشَةَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي الْبَابِ وَأَصَحُّ ... عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْمُخَارِقِ، وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ ... وَحَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مَحْفُوظٍ.

قوله: "بن حجر":

تیسری صدی کے مشہور محدث ہیں، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائیؒ کے استاذ ہیں، باتفاق ثقہ ہیں۔(۲)

قوله: "شريك":

یہ قاضی شریک بن عبداللہ(۳) ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں لیکن کوفہ میں قاضی بننے کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،(۴) اس لیے بعض حضرات نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب البول في البيت جالسا، رقم: ۲۹، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب في البول قاعدا، رقم: ۳۰۷. (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ذكر من اسمه علي ۷/۲۹۴، ونصه: «وعنه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ... وقال النسائي: ثقة، مأمون، حافظ، وقال الخطيب: كان صدوقا، متقنا، حافظا». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو عبد الله شريك بن عبد الله ہے، (۹۵-۱۷۷ھ = ۷۱۳-۷۹۴م) محدث، فقیہ اور قاضی تھے، آپ نے ابواسحاق السبیعی، عاصم الاحول اور سلیمان الاعمش رحمہم اللہ سے کسبِ علم کیا، آپ کے شاگردوں میں عبداللہ بن المبارک، وکیع بن الجراح اور عبدالرحمن رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۰/۳۸۴). (ج)

(۴) إكمال تهذيب الكمال للمغلطائي، باب الشين، شريك بن عبد الله إلخ ۶/۲۴۵، ونصه: «شريك بن عبد الله بن أبي شريك النخعي أبو عبد الله الكوفي القاضي، قال أحمد بن صالح العجلي الذي نقل المزي عنه لفظه، وأغفل منه إن كان رآه، وما إخاله ما لا يجوز إغفاله، وهو: صدوق ثقة صحيح القضاء، ومن سمع منه =

قوله: "المقدام بن شريح[1]":

باتفاق ثقہ ہیں۔[2]

قوله: "عن أبيه":

ان سے مراد شریح بن ہانئ ہیں، مخضر مین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں۔[3]

قوله: "ما كان يبول إلّا قاعدًا":

"بول قائمًا" کا ثبوت اور اس سے متعلق فقہاء کے اقوال:

حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہؓ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے، اس میں "بول قائمًا" کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لیے کہ حضرت عائشہؓ نے عام عادت بیان فرمائی ہے اور حضرت حذیفہؓ نے ایک واقعہ جزئیہ، جس کا علم ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کو نہ ہوا ہو۔[4]

"بول قائمًا" کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے:

= قديما فحديثه صحيح، ومن سمع منه بعد ما ولي القضاء ففي سماعه بعض الاختلاط؛ لأن الأخذ عنه كان شديدا لم يكن يمكن من نفسه». (ج)

(١) آپ کا پورا نام مقدام بن شریح بن ہانئ بن یزید الکوفي ہے، (٠٠٠-٧٨ھ = ٠٠٠-٦٩٧م) ثقہ راوی ہیں، اپنے والد سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں سفیان ثوری، شعبہ اور مسعر رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (التاريخ الكبير للبخاري ٧/ ٤٣٠). (ج)

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، بقية حرف الميم، ذكر من اسمه المقدام ١٠ /٢٨٧، ونصه: «المقدام بن شريح بن هانئ... قال أحمد وأبو حاتم والنسائي: ثقة». (ج)

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الشين، ص: ٢٦٦، ونصه: «شريح بن هانئ بن يزيد الحارثي المذحجي، أبو المقدام، الكوفي، مخضرم، ثقة». (ج)

(٤) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في النهي عن البول قائما، تحت الرقم: ١٢، ونصه: «إن الصديقة تنفي عادته من البول قائما، أي: لم يكن يعتاده، أو يقال: إنها تذكر علمها»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب البول قائما وقاعدا ٣/ ١٣٥، ونصه: «أما الجواب عن حديث عائشة إنه مستند إلى علمها، فيحمل على ما وقع منه في البيوت، وأما في غير البيوت فلا تطلع هي عليه، أو نقول إن رواية حذيفة في حال العذر». (ج)

امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ کا مسلک:

حضرت سعید بن المسیّب، عروہ بن زبیر، امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اُڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے۔(١)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے؛ کیونکہ نہی کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں اور حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب اگرچہ قابلِ استدلال ہے لیکن اس میں آپ کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا۔ لہٰذا زیادہ سے زیادہ کراہتِ تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔(٢)

دورِ حاضر میں ''بول قائمًا'' کی شاعت:

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے، اس لیے اس کی شاعت بڑھ گئی،(٣) صاحب ''تحفة الأحوذي'' نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت

---

(١) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب البول قائما ١/٢٤٧، ونصه: «فأباحه سعيد بن المسيب وعروة»، وفي الإنصاف لعلاء الدين المرداوي، كتاب الطهارة، باب الإستنجاء ١/١٠١، ونصه: «ولا يكره البول قائما بلا حاجة، على الصحيح من المذهب، نص عليه إن أمن تلوثا وناظرا»، وفي المدونة لإمام مالك، كتاب الوضوء، الذي يبول قائما ١/١٣١، ونصه: «وقال مالك في الرجل يبول قائما قال: إن كان في موضع رمل أو ما أشبه ذلك لا يتطاير عليه منه شيء فلا بأس بذلك، وإن كان في موضع صفا يتطاير عليه فأكره له ذلك وليبل جالسا». (ج)

(٢) شرح سنن أبي داود للعيني، كتاب الطهارة، باب البول قائما ١/٩٣، ونصه: «وكانت عادته المستمرة البول قاعداً، يدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها ... وقد روي في النهي عن البول قائما أحاديث لا تثبت، ولكن حديث عائشة هذا ثابت، فلهذا قالت العلماء: يكره البول قائما إلا لعذر، وهي كراهة تنزيه لا تحريم»، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين الشافعي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ١/٢٠٩، ونصه: «ويكره أن يبول قائما من غير عذر، لما روي عن عمر: أنه قال: (ما بلت قائما منذ أسلمت)». (ج)

(٣) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ١/٥٧، ونصه: «أقول: إن في البول قائما رخصة، وينبغي الآن المنع عنه؛ لأنه عمل غير أهل الإسلام؛ لأن الفتيا يختلف باختلاف الأزمنة والحالات». (ج)

احادیث سے ثابت ہو، اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں، تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہوجاتا،(۱) لیکن یہ اعتراض سوءِ فہم پر مبنی ہے؛ کیونکہ یہاں محض عمل اختیار کرلینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے اور کراہیت شعار کی وجہ سے آئی ہے اور جو مکروہ تنزیہی کافروں کا شعار بن جائے اس کی شناعت بڑھ جاتی ہے،(۲) لقوله عليه السلام: "من تشبه بقوم فهو منهم"۔(۳)

قوله: "حديث عائشة أحسن شيء في هذا الباب":

"بول قائمًا" سے متعلق واردشدہ روایات کی حیثیت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے،(۴) ورنہ قاضی شریک کی وجہ سے یہ حدیث بعض محدثین کے ہاں ضعیف ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ "بول قائمًا" کی نفی یا نہی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں، وہ سب ضعیف ہیں۔(۵)

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب النهي عن البول قائما، تحت الرقم: ١٣، ونصه: «قلت بعد التسليم أن البول قائما رخصة، لا وجه للمنع عنه في هذا الزمان، وأما عمل غير أهل الإسلام عليه، فليس موجبا للمنع».(ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ١/١٠٦، ١٠٧، ونصه: «قال صاحب "تحفة الأحوذي" بعد نقل كلام الشيخ ... قلت: ما كان ينبغي أن يدخل في مثل هذه الأمور الفقهية: خلق الله للحروب رجالا، ورجالا لقصعة وثريد. فمدارك الفقه ومصالح الشريعة، وأغراض الشارع إنما هو منصب فقهاء الأمة الذين يبحثون عن أغراض الشارع، وقد أخرج أبو داود في "سننه" عن عائشة بإسناد صحيح حيث قالت: لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النسآء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل إلخ. وحديث التشبه الذي هو أصل من أصول الشريعة معروف أليس الحافظ ابن تيمية حرم كم وكم من أشياء لأجل التشبيه بغير المسلمين؟ فليراجع هذا المعترض كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم"».(ج)

(۳) أخرجه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، رقم: ٤٠٣١.(ر)

(۴) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب النهي عن البول قائما ١/٥٦، تحت الرقم ١٣، ونصه: «قلت فالمراد بقول الترمذي حديث عائشة أحسن شيء في هذا الباب وأصح أي هو أقل ضعفا وأرجح مما ورد في هذا الباب».(ج)

(۵) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضو، باب البول عند سباطة قوم ١/٣٣٠، ونصه: «ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عنه شيء كما بينته في أوائل شرح الترمذي، والله أعلم».(ج)

قوله: "عبد الكريم بن أبي المخارق وهو ضعيف":

عبد الکریم بن ابی المخارق کے بارے میں محدثین کی آراء:

ان کا نام "عبد الكريم بن أبي المخارق" اور کنیت ابو امیہ ہے، حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، (۱) البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے "موطأ" میں ان سے روایت نقل کی ہے، (۲) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کے نزدیک ثقہ ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تهذيب التهذيب" میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبد الکریم ورع وتقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظہ کی کمزوری کی بناء پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالک رحمہ اللہ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے، بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالک رحمہ اللہ ان کے دینی حالات سن کر اور ان کے اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے ان کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے، اس لیے انہوں نے ان سے روایت نقل کر دی، اس کے باوجود امام مالک رحمہ اللہ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ ترغیب اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، (۳) عجیب بات یہ ہے کہ عبد الکریم کو علامہ سیوطیؒ نے "موطأ" کے

---

(۱) ملاحظہ: عبد الکریم بن ابی المخارق رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بھی شیخ ہیں، محدثین نے ان کو ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے، مگر مولانا محمد حسن سنبھلی رحمہ اللہ نے "شرح مسند امام اعظم" کے مقدمہ (تنسیق النظام) میں ستائیس (۲۷) دلائل سے ان کا ثقہ ہونا ثابت کیا ہے۔ شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تنسیق النظام کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے۔

تنسيق النظام في مسند الإمام للشيخ محمد حسن السنبهلي، الباب الثالث، الفصل الثاني، ص: ۱۴۵، ونصه: «فأقوم محتجا علي هذا الباب قائلا بتصحيح أخذ الحديث عنه والا حتجاج بأحاديثه بوجوه: الأول: ماقال الشيخ المحدث ولي الله الدهلوي ... والسابع والعشرون: إن مدار جملة الأحكام الإمام إلخ». وفي أوجز المسالك للشيخ زكريا الكاندهلوي، كتاب صلاة الليل، باب الوتر بعد الفجر ۲/ ۶۵۱، ونصه: «وأطنب في ترجمته صاحب "تنسيق النظام" وأثبت بسبعة وعشرين توثيقه». (ج)

(۲) أخرجه إمام مالك في الموطأ، كتاب السهو، وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، رقم: ۱۶۴، ونصه: «مالك، عن عبد الكريم بن أبي المخارق البصري أنه قال: من كلام النبوة إذا لم تستحي فاصنع ما شئت، ووضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة يضع اليمنى على اليسرى وتعجيل الفطر، والاستيناء بالسحور». (ر،ز)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تابع حرف العين، ذكر من اسمه عبد الكريم ۶/ ۳۷۸، ونصه: «وقال ابن عبد البر مجمع على ضعفه، ومن أجل من جرحه أبو العالية وأيوب مع ورعه غر مالكا سمته، ولم يكن من أهل بلده، ولم يخرج عنه حكما إنما ذكر عنه ترغيبا». (ج)

رجال میں ذکر نہیں کیا، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے۔ (۱)

قوله: "وحديث بريدة في هذا غير محفوظ":

علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی یہ حدیث "مسند بزار" میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لیے امام ترمذیؒ کا اس کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں، (۲) لیکن صاحب "تحفة الأحوذي" نے فرمایا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہوگی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنا دیا۔ (۳)

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۰۴/۱، ونصه: «ومن العجيب أن السيوطي لم يذكره في رجال "الموطأ" وإنما ذكر عبد الكريم بن مالك الجزري فقط، فلعله قصور منه أو ظنه الجزري، ورواية المالك ثابت عنه قطعا كما ذكره ابن حجر في "التهذيب"». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب البول قائما وقاعدا ۱۳۵/۳، ونصه: «وأما حديث بريدة في هذا غير محفوظ، ولكن فيه نظر؛ لأن البزار أخرجه بسند صحيح كما ذكرنا». (ج)

(۳) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب النهي عن البول قائما ۵۷/۱، ونصه: «قلت: الترمذي من أئمة هذا الشأن فقوله: حديث بريدة في هذا غير محفوظ يعتمد عليه». (ج)

بابُ مَاجَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذلِك

(١٣) عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا، فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوءٍ، فَذَهَبْتُ لِأَتَأَخَّرَ عَنْهُ، فَدَعَانِي حَتَّى كُنْتُ عِنْدَ عَقِبَيْهِ، فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ».(١)

قوله: "عن الأعمش":

ان کا نام سلیمان بن مہران ہے، یہ پانچویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ایک دوصحابہؓ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، باتفاق ثقہ ہیں،(٢) لیکن کبھی کبھی تدلیس کرتے ہیں، انہیں بھی ان مدلسین میں شمار کیا گیا ہے ،جن کی روایات مقبول ہیں۔(٣)

قوله: "عن أبي وائل":

یہ مخضرمین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں۔(٤)

---

(١)أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب البول قائما وقاعدا، رقم:٢٢٤، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في البول قائما، رقم:٣٠٥.(ج)

(٢)تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، سليمان بن مهران، ص:٢٥٤، ونصه:«سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي أبو محمد الكوفي الأعمش، ثقة، حافظ، عارف بالقراءات، ورع، لكنه يدلس من الخامسة»، وفي تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، باب السين، ذكر من اسمه سليمان ٥/١٠، ونصه: «سليمان بن مهران ... ورأى أنس بن مالك، ولم يسمع منه شيئا مرفوعا،وروى عن عبد الله بن أبي أوفى مرسلا».(ج)

(٣)ميزان الاعتدال للذهبي، حرف السين، سليمان بن مهران ٢/٢٢٤، ونصه:«سليمان بن مهران ... قلت: وهو يدلس ... ومتى قال " عن " تطرق إلى احتمال التدليس ... فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال».(ج)

(٤)سير أعلام النبلاء للذهبي، بقية الطبقة الأولى من كبراء التابعين، شقيق بن سلمة أبو وائل الأسدي الكوفي ٤/١٦١، ونصه: «الإمام الكبير، شيخ الكوفة، أبو وائل الأسدي؛ أسد خزيمة، الكوفي، مخضرم، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وما رآه».(ج)

قوله: "أتى سباطة قوم":

"سباطة قوم" مملوک تھی یا رفاہِ عام؟:

"سباطة" اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے(۱) اور اس جگہ کا انتخاب اس لیے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے اور اس میں چھینٹیں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا،(۲) یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ "سباطة" کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرّف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے: اول تو یہ کہ "سباطة قوم" میں اضافتِ ملکیت نہیں بلکہ "إضافة الاختصاص" یا "إضافة بأدنى الملابسة" ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عموماً کوڑے ڈالنے کے مقامات کسی شخص کے مملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہِ عام کے لیے ہوتے ہیں اور اگر بالفرض یہ مملوک ہو تو بھی اجازتِ متعارفہ ایسے موقع پر کافی ہوتی ہے،(۳) چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کیے ہیں، مثلاً: کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازتِ متعارفہ کافی ہے۔(۴)

قوله: "فبال عليها قائما":

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کھڑے ہو کر بول فرمانے کی توجیہات:

علماء نے اس پر بڑی بحثیں کی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قائماً پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

---

(۱) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل السين المهملة ۷/ ۳۰۹، ونصه: «السباطة والكناسة: الموضع الذي يرمى فيه التراب والأوساخ ومايكنس من المنازل». (ج)

(۲) قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الطهارة ۱/ ۴۶، ونصه: «ويكون ذلك في الغالب سهلا، لينا، منثالا، يخد فيه البول، ولا يرجع على البائل». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب البول قائما وقاعدا ۱/ ۳۲۸، تحت الرقم: ۲۲۴، ونصه: «إضافتها إلى القوم إضافة اختصاص، لا ملك؛ لأنها لا تخلو عن النجاسة... وقيل: يحتمل أن يكون علم إذنهم في ذلك بالتصريح أو غيره». (ج)

(۴) رد المحتار، كتاب اللقطة، مطلب فيمن مات في سفره فباع إلخ ۴/ ۲۸۴، ونصه: «أن الثمار إذا كانت ساقطة تحت الأشجار... وإن كان في البستان، فلو الثمار مما يبقى، ولا يفسد كالجوز واللوز لا يأخذه ما لم يعلم الإذن، ولو مما لا يبقى، فقيل: كذلك، والمعتمد أنه لا بأس به إذا لم يعلم النهي صريحا أو دلالة أو عادة». (ج)

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

پہلی توجیہ:

بعض نے کہا کہ حضور ﷺ نے اس لیے قائمًا پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

دوسری توجیہ:

بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لیے مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بناء حضور ﷺ نے قائمًا پیشاب کیا،[1] ان کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں۔

دو بہتر توجیہات:

صرف دو توجیہات بہتر ہیں:

ایک یہ کہ آپ کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جس میں "بال قائمًا" کے ساتھ "من جرح كان بمأبضه" کے الفاظ موجود ہیں،[2] یہ روایت اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہرحال راجح ہے۔[3]

دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیانِ جواز کے لیے قائمًا پیشاب کیا ہو؛ کیونکہ مکروہِ تنزیہی بھی

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب البول عند سباطة قوم ۱/ ۳۳۰، تحت الرقم: ۲۲۶، ونصه: «إلى هذا أشار ابن حبان في ذكر السبب في قيامه قال: لأنه لم يجد مكانا يصلح للقعود، فقام لكون الطرف الذي يليه من السباطة كان عاليا... أن العرب كانت تستشفي لوجع الصلب بذلك فلعله كان به». (ر،ز)

(۲) المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الطهارة، وأما حديث عائشة ۱/ ۲۹۰، رقم: ۶۴۵، ونصه: «عن أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم، بال قائما من جرح كان بمأبضه»، وفي سنن البيهقي، جماع أبواب الاستطابة، باب البول قائما، رقم: ۴۸۹. (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، حديث البول قائما ۱/ ۱۰۵، ونصه: «فقيل في تعيينه: أنه لوجع بمأبضه... وسنده وإن كان ضعيفا يكفي لبيان النكتة والوجه». (ج)

جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔(۱)

قوله: "ومسح على خفّيه":

حدیثِ باب سے متعلق امام قدوری پر اشکال اور اس کا جواب:

یہ روایت امام قدوری رحمہ اللہ نے بھی اپنی "مختصر" میں ذکر کی ہے،(۲) اس پر حافظ علاؤ الدین المارديني رحمہ اللہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوری رحمہ اللہ نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے،(۳) انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور اس میں "بول قائما" اور "مسح على الناصية" دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے منقول ہے، اس میں صرف "مسح على الناصية" موجود ہے، "بول قائما" کا ذکر نہیں کما في "صحيح مسلم"(۴) اور حضرت حذیفہؓ کی روایت میں "بول قائما" کا ذکر ہے، لیکن "مسح على الناصية" کا نہیں، کما عند "الترمذي" ههنا،(۵) گویا امام قدوری رحمہ اللہ نے خلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لے لیے اور کچھ حضرت مغیرہؓ کی حدیث کے۔

---

(۱) الكوكب الدراري في صحيح البخاري للكرماني، باب البول قائما وقاعدا ۳/ ۷۵، تحت الرقم: ۲۲۴، ونصه: «ويجوز فيه وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه وسلم فعله بيانا للجواز، وقال العلماء: يكره البول قائما إلا لعذر وهي كراهة تنزيه لا تحريم». (ج)

(۲) مختصر القدوري، كتاب الطهارة، ص: ۱۱، ونصه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم، فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب النهي عن البول قائما ۱/ ۱۰۴، ونصه: «اعترض الشيخ علاء الدين المارديني على صاحب القدوري من جمعه بين روايتي حذيفة والمغيرة بن شعبة إلخ». (ج)

(۴) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين رقم: ۲۷۴، ونصه: «عن المغيرة بن شعبة، قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر... فصببت عليه فتوضأ وضوءه للصلاة، ثم مسح على خفيه ثم صلى». (ر،ز)

(۵) سنن الترمذی، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الرخصة، رقم: ۱۳، ونصه: «عن حذيفة، أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم، فبال عليها قائما، فأتيته بوضوء، فذهبت لأتأخر عنه، فدعاني حتى كنت عند عقبيه، فتوضأ ومسح على خفيه»، وكذا في صحيح مسلم، باب المسح على الخفين، رقم: ۲۷۳، ونصه: «عن حذيفة قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فانتهى إلى سباطة قوم، فبال قائما فتنحيت فقال: ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ فمسح على خفيه». (ر،ز)

حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے "نصب الرایۃ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن ماجہ رحمہ اللہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں "بول قائما" کا ذکر موجود ہے،(۱) لہٰذا مسلم رحمہ اللہ اور ابن ماجہ رحمہ اللہ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوری رحمہ اللہ کی نقل صحیح ہو جاتی ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوری رحمہ اللہ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے۔(۲)

قوله: "وحديث أبي وائل عن حذيفة أصحّ":

اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مسندات حذیفہؓ میں سے ہونا حضرت مغیرہؓ کے مسندات میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ والی روایت کے راوی حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ ہیں اور حضرت حذیفہؓ والی حدیث اعمش سے مروی ہے اور اعمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں،(۳) لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث ضعیف ہے؛ کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح سند سے مروی ہے، اسی لیے امام مسلم رحمہ اللہ نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو وائل نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہؓ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔(۴)

---

(۱) سنن ابن ماجه، باب ماجاء في البول قائما، رقم: ۳۰۶، ونصه: «عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم، فبال قائما». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة: الحديث الأول ۱/ ۱، ۲: ونصه: «الوهم الثاني: أنه جعل حديث الكتاب مركبا من حديث المغيرة، أنه عليه السلام مسح بناصيته وخفيه، ومن حديث حذيفة، في السباطة، والبول قائما وهذا عجب منه؛ لأن المصنف جعلهما من رواية المغيرة، وقد بينا أن حديث السباطة والبول قائما أيضا رواه المغيرة بن شعبة، كما أخرجه عنه ابن ماجه إلخ». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب البول قائما وقاعدا ۱/ ۳۲۹، تحت الرقم: ۲۲۴، ونصه: «وقال الترمذي حديث أبي وائل عن حذيفة أصح يعني من حديثه عن المغيرة وهو كما قال وإن جنح ابن خزيمة إلى تصحيح الروايتين لكون حماد بن أبي سليمان وافق عاصما على قوله عن المغيرة فجاز أن يكون أبو وائل سمعه منهما فيصح القولان معا لكن من حيث الترجيح رواية الأعمش ومنصور لاتفاقهما أصح من رواية عاصم وحماد؛ لكونهما في حفظهما مقال». (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط ۳/ ۱۳۶، تحت الرقم: ۲۲۴، ونصه: «وأيضا لا يبعد أن يكون أبو وائل رواه عن رجلين، والرجلان شاهدا ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم، وأن أبا وائل أدى الحديثين عنهما، فسمعه منه جماعة، فأدى كل ما سمع». (ج)

بابٌ فِي الاسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

(١٤) حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتّٰى يَدْنُوَ مِنَ الْأَرْضِ»[۱]... وَكِلَا الْحَدِيثَيْنِ مُرْسَلٌ، ويقال: لَمْ يَسْمَعِ الْأَعْمَشُ مِنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ،... وَهُوَ مَوْلًى لَهُمْ. قَالَ الْأَعْمَشُ: كَانَ أَبِي حَمِيلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوقٌ.

قوله: "عبدالسلام بن حرب":

یہ کوفی ہیں اور ثقہ ہیں۔[۲]

قوله: "لم يرفع ثوبه حتّٰى يدنو من الأرض":

اس کا مقصد حتی الامکان سترِ عورت تھا، سترِ عورت مواضعِ ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرضِ عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں بھی۔[۳]

اس حدیث سے فقہاء نے دو اصول مستنبط کیے ہیں:

۱) الضرورات تبيح المحظورات.

۲) الضروري يتقدّر بقدر الضرورة.[۴]

---

(۱) أخرجه، أبو داود، كتاب الطهارة، باب كيف التكشف عند الحاجة، رقم: ۱۴. (ج)

(۲) إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال لمغلطائي، عبدالسلام بن حرب بن سلم النهدي ۲۷۱/۸، ونصه: «عبد السلام بن حرب بن سلم النهدي، أبو بكر الملائي، الكوفي،... ذكره ابن حبان، وابن خلفون في كتاب الثقات». (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة ۴۰۴/۱، ونصه: «(و) الرابع (ستر عورته) ووجوبه عام ولو في الخلوة على الصحيح إلا لغرض صحيح». (ج)

(۴) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ماجاء لاتقبل صلاة إلا بالطهور ۴۴/۱، ونصه: «قوله لم يرفع ثوبه إلخ تحصيلاً للستر ما أمكن له، وفيه دلالة على قبح كشف العورة إذا لم يفتقر إليه، ويمكن منه استنباط قولهم ما أبيح للضرورة تقدر بقدرها». (ج)

وجہ استدلال ظاہر ہے۔

قوله: "وكلا الحديثين مرسل":

مطلب یہ ہے کہ عبد السلام اور محمد بن ربیعہ نے اس روایت کو مسندات انس رضی اللہ عنہ میں شمار کیا ہے اور وکیع اور حمانی نے مسندات ابن عمرؓ سے، لیکن دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لیے یہ دونوں حدیثیں مرسل بمعنی منقطع ہیں، اس لیے کہ اعمش کا سماع کسی صحابی سے ثابت نہیں۔(۱)

قوله: "لم يسمع الأعمش من أنس بن مالك":

صاحب "تحفة الأحوذي" نے فرمایا کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کریں وہ یزید الرقاشی سے سنی ہوئی ہوتی ہیں،(۲) اگر یہ کلیہ صحیح ہو تو اس حدیث کا انقطاع زائل ہو جاتا ہے۔

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں اور عبد السلام کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کے مقابلہ میں وکیع کی روایت کو ترجیح دی ہے؛ کیونکہ اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: "عن الأعمش عن رجل عن ابن عمر"(۳) اس میں "رجل" اگرچہ مجہول ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمش ہمیشہ ثقات سے روایت کرتے ہیں، اس

---

(۱) حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة إلخ، باب ما جاء لا تقبل إلخ ۱/۴۴، ونصه: «أن المرسل في كلام المصنف ليس المصطلح إذ المعروف في الاصطلاح أن المرسل ما ترك فيه صحابي، والمتروك ههنا تابعي فإطلاق المرسل عليه باعتبار المعنى العام وهو ما ترك فيه راو أعم من أن يكون واحدا أو أكثر صحابيا أو تابعيا فالمرسل باعتبار هذا المعنى يشمل المرسل الاصطلاحي والمنقطع والمعضل، واختلفوا في إطلاق المرسل». (ج)

(۲) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب في الاستتار عند الحاجة، تحت الرقم: ۱۴، ونصه: «فأما طرق الأعمش عن أنس، فإنما يرويها عن يزيد الرقاشي عن أنس، كذا في كتاب المراسيل لابن أبي حاتم». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب كيف التكشف عند الحاجة، رقم: ۱۴، ونصه: «حدثنا وكيع عن الأعمش عن رجل عن ابن عمر: أن النبي ﷺ كان إذا أراد حاجة لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض. قال أبو داود: رواه عبد السلام بن حرب عن الأعمش عن أنس بن مالك، وهو ضعيف». (ج)

لیے یہ جہالت ان کے نزدیک صحتِ حدیث میں قادح نہ ہوگی۔ [۱]

قوله: "هو مولى لهم":

مطلب یہ ہے کہ بنو کاہل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ان کے مولی العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ [۲]

لفظِ "مولی" کا مصداق:

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رجال کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ "مولاهم" کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے مراد بعض جگہ "ولاء العتاقة" ہوتی ہے، بعض جگہ "ولاء الموالاة" اور بعض جگہ "ولاء الإسلام" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نومسلم ہیں۔ [۳]

قوله: "كان أبي حميلا فورثه مسروق":

لفظِ "حمیل" کا مطلب:

"حمیل" اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ گرفتار ہو کر دارالاسلام لایا جائے، [۴] امام اعمش کے والد مہران "حمیل" تھے۔

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب كيف التكشف إلخ ۱/۲۱۱، ونصه: «وحاصل ما قال أبو داود أن ها هنا روايتين: رواية عن الأعمش عن رجل عن ابن عمر...ولم يحكم بضعف رواية ابن عمر؛ لأن الأعمش لا يرويها عن ابن عمر بلا واسطة، بل يرويها عن رجل عن ابن عمر، فالظاهر أن الرجل المبهم عنده ثقة». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الاستتار عند الحاجة ۱/۴۶، ونصه: «ونسبته إلى كاهلة: قبيلة من أسد؛ لكون أبيه مولى الموالاة لهم». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب في الاستتار عند الحاجة ۱/۱۰۹، ونصه: «والولاء قسمان: ولاء الموالاة وولاء العتاقة ... وهناك قسم ثالث، وهو ولاء الإسلام، وقد انتشر النسبة إلى كل من هذه الأقسام الثلاثة عندهم». (ج)

(۴) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الحاء المهمله ۱۱/۱۷۸، «والحميل: الذي يحمل من بلده صغيرا، ولم يولد في الإسلام». (ر)

"حمیل" کی وراثت میں فقہاء کے اقوال:

اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میری دادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا۔

احناف کا مسلک:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد "حمیل" کی ماں بیّنہ کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کردے، تب تو اسے عورت کا قانونی بیٹا تصور کیا جائے گا اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوگا اور اگر وہ بیّنہ سے نسب ثابت نہ کرسکے لیکن صرف اقرار کرلے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا؛ کیونکہ یہ "تحمیل النسب علی غیرہ" ہے، لہٰذا اس صورت میں بیٹا ماں کا وارث نہ ہوگا، البتہ اگر ماں کے ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بنا پر یہ بچہ ماں کا وارث ہوجائے گا۔[1]

شافعیہ کا مسلک

اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذی بھی شامل ہیں، ایسے بچے کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں۔[2]

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب الدعوى ۱۱۸/۱۷، ونصه: «الحميل ...؛ لأن الولد ينسب إليه لا إليها فلم يصح إقرارها بالولد... والأصل فيه حديث عمر رضي الله عنه لا يورث الحميل إلا ببينة... ثم إذا أقرت المرأة بولد، وصدقها لم يثبت النسب، ولكنهما يتوارثان إن لم يكن لهما وارث معروف؛ لأن المقر يعامل في حق نفسه كأن ما أقر به حق، وإنما لا يصدق في حق الغير لتمكن التهمة »، وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب الاستتار عند الحاجة ۱۰۹/۱. (ج)

(۲) ملاحظہ: امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی کتابوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بھی اس میں قدرے تفصیل ہے کہ یا تو اپنے دعویٰ کو بینہ سے ثابت کرے ورنہ اقرار سے، اس وقت دعویٰ ثابت ہوگا کہ مسلمان ہونے کی حالت میں دار الاسلام منتقل ہوئے ہوں، اگر غلام بن کر منتقل ہوئے اور ان پر ولاء ثابت ہوا ہو تو بینہ کے بغیر دعویٰ قابلِ قبول نہ ہوگا، لیکن حمیل سے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کا مطلق توریث والا قول ہمیں کہیں نہ مل سکا۔ الأم للإمام الشافعي، باب دعوى الولد ۲۷۲/۶، ونصه: «قال الشافعي رحمه الله: وإذا ادعى الأعاجم بولاد الشرك أخوة بعضهم لبعض فإن كانوا جاءونا مسلمين لا ولاء لأحد عليهم بعتق قبلنا دعواهم كما قبلنا دعوى غيرهم من أهل الجاهلية الذين =

شافعیہ کی دلیل:

چنانچہ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے حضرت مسروق کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے کہ انہوں نے حضرت اعمشؒ کے والد مہران کو "حمیل" ہونے کے باوجود ان کی ماں کا وارث قرار دیا ہے۔

حنفیہ کا جواب:

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مہران کی والدہ نے ان کے نسب پر بیّنہ پیش کر دیا ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بیّنہ پیش نہ کیا ہو، لیکن ان کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود نہ ہو اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہ کے خلاف نہیں اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ انہوں نے بیّنہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے، اس کے باوجود مسروق نے ان کے وارث ہونے کا فتویٰ دیا، تو بے شک اس صورت میں ان کا فتویٰ حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہوگا، اس صورت میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال:

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو "موطأ إمام محمد" میں منقول ہے کہ انہوں نے بیّنہ کے بغیر "حمیل" کے ثبوتِ نسب کو ممنوع قرار دیا اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر حضرت مسروق کے اثر

= أسلموا، وإن كانوا امسبيين أو عليهم رق أعتقوا فثبت عليهم ولاء لم تقبل دعواهم إلا ببينة على ولاد أو دعوى معروفة كانت قبل السبي»، وكذا في الاستذكار لابن عبد البر، باب ميراث أهل الملل ۵/۳۷۴۔ (ج)

(۱) حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة عن رسول الله، باب ما جاء لا تقبل صلاة إلا بالطهور ۱/۴۵، ونصه: «إذا عرفت ذلك، فتوريث مسروق إياه يحتمل وجوهًا عديدة ذكر منها... أنهم حملتهم أمهم وكانت هناك بينة فأفتى بها مسروق، وعلى هذا لا يخالف الحنفية ومنها أنها لم تكن هنالك بينة، فأفتى مسروق بمجرد الدعوى، ويكون هذا مذهبه، وهذا أحد الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ، وهذا الوجه يخالف الحنفية كما عرفت، وأنت خبير بأن فتوى عمر أولى من فتوى مسروق». (ج)

پر راجح ہے۔[۱]

"مسروق" لقب کی وجہِ تسمیہ:

واضح رہے کہ مسروق بن الاجدع تابعی ہیں اور علامہ ابوسعد سمعانی نے لکھا ہے کہ بچپن میں ان کو کوئی شخص اغوا کر کے لے گیا تھا، اس لیے ان کا لقب "مسروق" پڑ گیا۔[۲]

---

(۱)أخرجه الإمام محمد في الموطأ، كتاب الحدود والسرقة، باب ميراث الحميل، رقم: ۷۳۳، ونصه: «عن سعيد بن المسيب، قال: أبى عمر بن الخطاب أن يورث أحدا من الأعاجم إلا ما ولد في العرب، قال محمد: وبهذا نأخذ، لا يورث الحميل الذي يسبى، وتسبى معه امرأة، فتقول: هو ولدي أو تقول: هو أخي، أو يقول: هي أختي، ولا نسب من الأنساب يورث إلا ببينة إلا الوالد والولد». (ر،ز)

(۲)الأنساب للسمعاني ۵/ ۲۵۰، ونصه: «أبو عائشة مسروق بن الأجدع ... سرق، وهو صغير، ثم وجد فسمي مسروقا». (ج)

بَابُ كَرَاهِيَةِ الاِسْتِنْجَاء(۱) بِالْيَمِيْنِ

(۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَعْمَرٍ ... عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى أَنْ يَمَسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ».(۲)

قوله: "محمّد بن أبي عمر المكّي":

مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں۔(۳)

قوله: "معمر":

ان سے مراد معمر بن راشد ہیں، جنہوں نے "جامع" تصنیف کی ہے۔(۴)

قوله: "نهى أن يمسّ الرّجل ذكره بيمينه":

یہ حدیث مطلقاً "مسّ الذكر باليمين" کو ممنوع قرار دیتی ہے، لیکن ترجمۃ الباب میں امام ترمذیؒ نے اس کراہت کو وقت استنجاء کے ساتھ مقیّد قرار دیا ہے، گویا امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقتِ استنجاء

---

(۱) الاستنجاء وهو طلب موضع النجو، أي: القطع يعني: قطع الأذى والخبث، قاله النووي في شرح المهذب: ... قال الراقم (الشيخ البنوري): النجو في الأصل: هو ما يخرج من السبع كما قاله ابن قتيبه في "أدب الكاتب" في باب فرق الأرواث، ثم اتسع فأطلق على مطلق ما يخرج، فالاستنجاء هو طلب النجو، أي: طلب العذرة؛ ليزيلها، وينقيها، ولا يخفى حسنه. (معارف السنن للبنوري، باب في الاستنجاء بالحجرين ۱/۱۱۸). (ر)

(۲) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال، رقم: ۱۵۴، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، رقم: ۲۶۷. (ج)

(۳) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الميم ۸/۱۸۹، ونصه: «محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني، الحافظ عن ابن عيينة وجماعة، روى عنه مسلم في صحيحه وآخرون... وذكره ابن حبان في الثقات». (ج)

(۴) ديوان الإسلام للذهبي، الطبقة حرف الميم، معمر بن راشد الإمام الحجة ۴/۱۳۰، ونصه: «معمر بن راشد، الإمام، الحافظ، أبو عروة الأزدي، مولاهم البصري، صاحب الجامع في الحديث». (ج)

کے ساتھ مقیّد ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو "أبو داود، کتاب الطهارة، باب کراهیة مس الذکر بالیمین في الاستبراء" کے تحت مذکور ہے: "إذا بال أحدکم، فلا یمس ذکره بیمینه"(۱) کے الفاظ آئے ہیں، نیز "صحیح بخاري" میں یہ روایت مقید مذکور ہے،(۲) حنفیہ کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیثِ مطلق حدیثِ مقید پر محمول ہے؛ کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں "عن یحیی بن أبي کثیر عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبیه" کی سند سے مروی ہیں۔(۳)

"استنجاء بالیمین" سے بچنے کے لیے بعض مضحکہ خیز توجیہات:

یہاں علامہ خطابی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب وغریب بحث چھیڑ دی ہے کہ اس حدیث میں "مسّ الذکر بالیمین" کی ممانعت ہے اور دوسری طرف "استنجاء بالیمین" کی ممانعت ہے، پھر صرف بائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے؟ پھر اس کے جواب میں عجیب وغریب طریقے تجویز کیے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً: خطابی لکھتے ہیں کہ ڈھیلا اپنے دونوں ایڑیوں میں پکڑے اور یسار سے استنجاء کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استنجاء کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں۔(۴) اور کسی نے کہا کہ یمین میں حجر لے گا اور یسار میں عضو کو اس پر ملے گا۔(۵)

---

(۱) جزء من حدیث أخرجه أبو داود عن عبدالله بن أبي قتادة، کتاب الطهارة، باب کراهیة مس الذکر بالیمین في الاستبراء، رقم: ۳۱.(ج)

(۲) أخرجه البخاري عن أبي قتادة، کتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء بالیمین، رقم: ۱۵۳، ونصه: «وإذا أتی الخلاء فلا یمس ذکره بیمینه، ولا یتمسح بیمینه»، أیضا: کتاب الوضوء، باب: لا یمسك ذکره بیمینه إذا بال، رقم: ۱۵۴، ونصه: «إذا بال أحدکم، فلا یأخذن ذکره بیمینه».(ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في کراهیة الاستنجاء بالیمین ۱/ ۱۱۰، ونصه: «وظاهر هذا الحدیث یدل علی عدم مس الذکر مطلقا، وقد ورد مقیدا بحالة البول أیضا، ویحمل المطلق علی المقید في باب الأحادیث إذا کان مخرجها واحدا... والمخرج کله راجع إلی حدیث یحیي بن أبي کثیر عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبیه».(ج)

(۴) معالم السنن للخطابي، کتاب الطهارة، ومن باب کراهة مس الذکر في الاستبراء ۱/ ۲۳، ونصه: «أن یتوخی الاستنجاء بالحجر الضخم الذي لا یزول عن مکانه بأدنی حرکة تصیبه أو بالجدار... فالوجه أن یتأتی لذلك بأن یلصق مقعدته إلی الأرض، ویمسك الممسوح بین عقبیه، ویتناول عضوه بشمال، فیمسحه به وینزه عنه یمینه».(ج)

(۵) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب لا یمسك ذکره بیمینه إذا بال ۱/ ۲۵۴، ونصه: «أنه یمر العضو بیساره علی شيء یمسکه بیمینه، وهي قارة غیر متحرکة، فلا یعد مستجمرا بالیمین، ولا ماسا بها».(ج)

"استنجاء بالیمین" سے بچنے کا آسان طریقہ:

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، اول تو "استنجاء بالیسار" میں بغیر "مس بالیمین" کے کوئی دشواری نہیں، دوسرے اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو ان آداب میں سے کسی ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً: "مس الذکر بالیسار" کر کے داہنے ہاتھ میں پتھر پکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، (۱) حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے الجھ گئے۔

---

(۱) المصدر السابق، وفي معارف السنن للبنوري، باب كراهية الاستنجاء باليمين ١/١١١، ونصه: «قلت: وقد يخطر بالبال أن غرض الشارع الاجتناب من الاستنجاء باليمين مهما أمكن بسهولة دون أن يمنع عن الاستعانة باليمين أصلا، فلا يبعد أن يكون كل ذلك تكلفا، فيحتمل أن لا يكون حرج في أخذ الحجر باليمين، أو تحريك اليمين عند إمساك الحجر، أو نقول كما قال الطيبي: إن النهي عن الاستنجاء باليمين يختص بالغائط، لا بالبول، والله أعلم. وإن كان باليد اليسرى عذر جاز باليمين من غير كراهة». (ج)

بابُ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

(١٦) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: قِيلَ لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ، حَتَّى الْخِرَاءَةَ، فَقَالَ سَلْمَانُ: أَجَلْ «نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بِبَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ، أَو أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ»(١) ... أَنَّ الاِسْتِنْجَاءَ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ.

قوله: "حتّى الخراءة":

لفظِ "الخراءة" کی لغوی تحقیق:

"خرَاءة" بکسر الخاء ہے، علامہ خطابی رحمہ اللہ نے "إصلاح غلط المحدثین" میں لکھا ہے کہ اکثر لوگ اسے بفتح الخاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے؛ کیونکہ بفتح الخاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الخاء ہے، جس کے معنی ہیں: "بول و براز کے لیے بیٹھنے کی ہیئت"۔(٢)

قوله: "قال سلمان أجَل":

لفظِ "أجل" کی لغوی تحقیق:

یہ حرفِ ایجاب بمعنی "نعم" ہے، بعض اہل لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ "نعم" استفہام

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم:٢٦٢، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم:٧.(ج)

(٢) إصلاح غلط المحدثين للخطابي، ص: ٢١، ونصه: «الخراءة: عوام الرواة يفتحون الخاء فيفحش معناه، وإنما هو الخراءة، مكسورة الخاء ممدودة الألف، يريد الجلسة للتخلي، والتنظف منه، والأدب فيه».(ج)

کے جواب میں آتا ہے اور "أجل" خبر کے جواب میں آتا ہے،(۱) حضرت سلمان ؓ کا منشا یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجبِ طعن سمجھ رہے ہو، وہ درحقیقت آپ ﷺ کی ممدوح صفت ہے۔(۲)

قوله: "أو أن يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار":

استنجاء کے لیے پتھروں کی تعداد:

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لیے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں۔

شافعیہ وحنابلہ کا مسلک:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ابوثورؒ(۳) کے نزدیک استنجاء میں اِنقاء اور تثلیث احجار واجب ہے اور ایتار مستحب ہے۔(۴)

---

(۱) الصحاح للجوهري، باب اللام، فصل الألف، مادة أجل ۴/۱۶۲۲، ونصه: «وقولهم: أجل، إنما هو جواب مثل نعم. قال الأخفش: إلا أنه أحسن من نعم في التصديق، ونعم أحسن منه في الاستفهام». (ر)

(۲) حاشية السندي على سنن النسائي، كتاب الطهارة، تأويل قوله عز وجل يأيها الذين آمنوا إذا قمتم الآية ۳۹/۱، ونصه: «قال الطيبي: جواب سلمان من باب أسلوب الحكيم؛ لأن المشرك لما استهزأ كان من حقه أن يهدد أو يسكت عن جوابه، لكن ما التفت سلمان إلى استهزائه، وأخرج الجواب مخرج المرشد الذي يرشد السائل المجد، يعني: ليس هذا مكان الاستهزاء، بل هو جد وحق، فالواجب عليك ترك العناد والرجوع إليه»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب الاستنجاء بالحجارة ۱/۱۱۲. (ج)

(۳) الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد للساعاتي، كتاب الطهارة ۱/۲۷۹، ونصه: «فقد ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد وإسحق بن راهويه وأبو ثور قالوا: بوجوبه، وأنه يجب أن يكون بثلاثة أحجار أو ثلاث مسحات... والأفضل أن يكون بستة أحجار». (ج)

(۴) الوسيط في المذهب لأبي حامد الغزالي الشافعي، الفصل الرابع في كيفية الاستنجاء ۱/۳۰۸، ونصه: «أن العدد شرط لقوله صلى الله عليه وسلم: فليستنج بثلاثة أحجار، فإن لم يحصل الإنقاء فليستعمل رابعة، فإن حصل أوتر بخامسة؛ لأن الإيتار مستحب». وفي مختصر الإنصاف والشرح الكبير لمحمد بن عبد الوهاب الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، ص:۲۵، ونصه: «ولا يجزي أقل من ثلاث مسحات، إما بحجر ذي شعب أو ثلاثة أحجار، وعنه: لا يجزئ أقل من ثلاثة أحجار، وهو قول ابن المنذر ويشترط الإنقاء، وهو إزالة النجاسة وبلّها». (ج)

حنفیہ و مالکیہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف اِنقاء واجب ہے، تثلیث اور ایتار مستحب ہے[۱] اور تثلیث کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لیے آتا ہے کہ عمومًا اس عدد سے اِنقاء ہو جاتا ہے۔[۲]

قائلین تثلیث کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ تثلیث کے وجوب پر حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے۔

مذکورہ دلیل کا جواب:

اس کا جواب گذر چکا ہے کہ چونکہ عمومًا اِنقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے، اس لیے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر اِنقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے۔[۳]

حنفیہ و مالکیہ کے دلائل:

پہلی دلیل:

"أبوداود، ابن ماجه، دار قطني، مستدرك حاكم، بيهقي، طحاوي، ابن حبان

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب كراهية الاستنجاء بالحجارة ۱/ ۵۸، ۵۹، ونصه: «وعندنا التثليث مستحب والإنقاء واجب كما في الطحاوي والبحر، وأما ماذكره صاحب الكنز من أنه ليس فيه عدد مسنون إنما يتناول فيه بنفي السنة المؤكدة، كما في البحر: أن تثليث الأحجار مستحب عندنا»، وفي الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الطهارة، باب في الاستنجاء بالأحجار ۱ /۱۵۹، ونصه: «وما أنقى عند مالك من الأحجار أجزأ ويستحب الوتر ولا بأس بالاقتصار على حجر واحد إذا أنقى». (ج)

(۲) التجريد للقدوري، كتاب الطهارة، مسألة: ۲۵: المعتبر في الاستنجاء إلخ ۱/۱۵۹، ۱۶۰، ونصه: «المعتبر في الاستنجاء الإنقاء دون العدد... فإن قيل: ما معنى نهيه عليه السلام عن الاقتصار على مادون الثلاث، قلنا: لأن مادونها إذا وقع للسبيلين لم ينق في الغالب، فكان استعماله عبثًا». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء ۱/ ۱۱۵، ونصه: «فدل على أن الثلاث مما يجتزئ بها غالب الأحيان، وليس التثليث مقصودا حقيقيا للشارع». (ج)

وطبراني" وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من استجمر (۱) فلیوتر من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج" (۲) اس میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہے، واجب نہیں۔

امام بیہقی وغیرہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایتار کا استحباب ثابت ہوتا ہے، نہ کہ تثلیث کا۔ (۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ ایتار عام ہے اور تثلیث خاص اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے۔ (۴)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس حدیث میں ایتار سے مراد "إیتار ما فوق الثلاث" ہے، (۵) جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے: "فإن الله وتر یحب الوتر، أما ترىٰ السماوات سبعًا والأرضین سبعًا"۔ (۶)

اس کا جواب حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایة" میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث سے استدلال درست ہو، تو

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب الاستنثار ۱ /۲۶۲، تحت الرقم: ۱۶۱، ونصه: «(استجمر) أي: استعمل الجمار وهي الحجارة الصغار في الاستنجاء»، وفي معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة ۱/ ۱۱۸، ونصه: «الاستجمار هو طلب الجمرة (الحجر الصغير)». (ر)

(۲) جزء من حديث أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الاستتار في الخلاء، رقم: ۳۵، وابن ماجة، كتاب الطهارة وسننها، باب الارتياد للغائط والبول، رقم: ۳۳۷، والدار قطني في العلل، الرابع من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۱۵۷۰، والحاكم في المستدرك، رقم: ۵۶۱، والبيقهي في السنن الكبرى، رقم: ۵۰۶، والطحاوي في شرح معاني الآثار، رقم: ۷۴۲، وابن حبان في الصحيح، رقم: ۱۴۱۰، والطبراني في المعجم الصغير، رقم: ۱۲۷. (ر، ت)

(۳) الخلافيات للبيهقي، كتاب الطهارة، مسئلة الاستنجاء واجب ۲ /۸۷، ونصه: «عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم...من استجمر فليوتر... ثم قوله: فلا حرج يرجع إلى قوله، فليوتر دون الاستجمار». (ج)

(۴) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، النوع السابع والخمسون: في الخبر والإنشاء ۳/ ۲۶۴، ونصه: «قاعدة: نفي العام يدل على نفي الخاص، وثبوته لا يدل على ثبوته إلخ». (ج)

(۵) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب الإيتار في الاستجمار، تحت الرقم: ۵۰۶، ونصه: «من استجمر فليوتر... وهذا إن صح، فإنما أراد والله أعلم وترا يكون بعد الثلاث». (ج)

(۶) جزء من حديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب الإيتار إلخ، رقم: ۵۰۷. (ج)

بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایتار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد "ما فوق الثلاث" ہے؛ کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ استنجاء سات پتھروں سے مسنون و مستحب ہے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔[۱]

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزم رحمہ اللہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے؛ کیونکہ یہ حصین الحمیري الحبراني سے منقول ہے اور وہ مجہول ہیں،[۲] حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے "مجھول من السادسة"[۳] اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ "میزان" میں لکھتے ہیں: "حصین الحمیري الحلواني لا یعرف في زمن التابعین"۔[۴]

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقیناً قابلِ استدلال ہے، اس لیے کہ ابوداؤد رحمہ اللہ نے اسے روایت کر کے اس پر سکوت کیا ہے[۵] اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی "صحیح" میں تخریج کی ہے[۶] علاوہ ازیں خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے تحت "ومن لا فلا حرج" کی زیادتی کو "حسن الإسناد" قرار دیا ہے،[۷] لہٰذا اگر حصین حُبرانی کی

---

(۱)نصب الرایة للزیلعي، کتاب الطهارات، فصل في الاستنجاء ۱/ ۲۱۸، ونصه: «ثم حدیث أما ترى السماوات سبعا علی تقدیر صحته لا یدل علی أن المراد بالوتر ما یکون بعد الثلاث، لأنه ذکر فردا من أفراد الوتر، إذ لو أرید بذلك السبع بخصوصها، لَزِمَ بذلك وجوب الاستنجاء بالسبع؛ لأنها المأمور به في ذلك الحدیث، والله أعلم». (ج)

(۲)المحلی بالآثار لابن حزم الظاهري، کتاب الطهارة، مسألة تطهیر القبل والدبر من البول إلخ ۱/ ۱۱۱، ونصه: «من استجمر فلیوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج» فإن ابن الحصین مجهول (قال المحشي: لعله خطأ من الناسخ، والصحیح "الحصین مجهول" کما ذکر في "التقریب" و"میزان الاعتدال" في الإحالات الآتیة». (ر، ز)

(۳)تقریب التهذیب لابن حجر العسقلاني، حرف الحاء، ذکر بقیة حرف الحاء، ص: ۱۷۱، ونصه: «حصین الحمیري ثم الحبراني بضم المهملة وسکون الموحدة مجهول من السادسة». (ج)

(۴)میزان الاعتدال للذهبي، حرف الحاء، حصین الحمیري ۱/ ۵۵۵. (ج)

(۵)سنن أبي داود، کتاب الطهارة، باب الاستتار في الخلاء، رقم: ۳۵. (ج)

(۶)صحیح ابن حبان، کتاب الطهارة، باب الاستطابة، ذکر الأمر بالاستتار لمن أراد البراز عنده رقم: ۱۶۵۰، ونصه: «من استجمر فلیوتر، من فعل فقد أحسن إلخ». (ر، ت)

(۷)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب ۱/ ۲۵۷، تحت الرقم: ۱۵۶، ونصه: «لقوله: ومن استجمر فلیوتر، ولیس بواجب، لزیادة في أبي داود حسنة الإسناد، قال: ومن لا فلا حرج». (ج)

جہالت مضر ہوتی تو یہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہٰذا یا تو حصین کی جہالت قابلِ تحمل ہے، یا ان کے متابعات موجود ہیں اور بہر صورت حدیث سے استدلال درست ہے۔

حنفیہ کی دوسری دلیل:

"أبو داود، ابن ماجه اور دار قطني" وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: إذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب[1] بهن؛ فإنها تجزئ عنه"،[2] امام دار قطنی رحمہ اللہ نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا ہے: "هذا إسناد صحيح"[3] اس میں "فإنها تجزئ عنه" کا جملہ بتلا رہا ہے کہ مقصود اصلی إنقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں، لہٰذا جہاں تثلیث کا حکم دیا گیا ہے، وہاں منشا یہ ہے کہ یہ عدد إنقاء کے لیے کافی ہے۔[4]

حنفیہ کی تیسری دلیل:

"معجم طبراني" میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مرفوعاً اسی معنی کی ایک حدیث منقول ہے: "إذا تغوط أحدكم، فليمسح بثلثة أحجار؛ فإن ذلك كافية"[5] علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں: "رجاله موثقون إلا أن أبا شعيب صاحب أبي أيوب، لم أر فيه

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجرين ۱/۱۱۸، ونصه: «الاستطابة هو طلب الطيب وهو الطهارة». (ر)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة، عن عائشة، رقم: ۴۰، وأخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، رقم: ۱۴۷، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة، والنهي عن الروث والرمة، رقم: ۱۱۵. (ر، ت)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، رقم: ۱۴۷، عن عائشة، ونصه: «إذا ذهب أحدكم لحاجة فليستطب بثلاث أحجار فإنها تجزيه، (هذا) إسناد صحيح». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، ۱/۱۱۵، ونصه: «أن الثلاث مما تجتزئ بها غالب الأحيان، وليس التثليث مقصودًا حقيقيًا للشارع إلخ». (ج)

(۵) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب الخاء رقم: ۴۰۵۵. (ج)

تعديلًا ولا جرحًا"۔ (۱)

چوتھی دلیل:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اگلے باب میں آرہی ہے: "قال: خرج النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته فقال: التمس لي ثلاثة أحجار، قال: فأتيته بحجرين وروثة، فأخذ الحجرين، وألقى الروثة، وقال: إنها ركس" امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین ضروری ہوتے تو آپ ﷺ ایک پتھر اور ضرور منگواتے۔ (۲)

آخری دلیل پر شافعیہ کا اعتراض:

حنفیہ کی اس دلیل پر شافعیہؒ نے اعتراض کیا ہے:

ایک یہ کہ یہی حدیث "مسند أحمد، بیهقي اور دار قطني" میں "عبد الرزاق عن معمر عن أبي إسحاق عن علقمة عن عبد الله" کے طریق سے آئی ہے، جس میں "فإنها ركس" کے بعد آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے: "ائتني بحجر" (۳) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دو پتھروں پر اکتفاء نہیں فرمایا۔

احناف کی طرف سے جواب:

علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں اور حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الراية" میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابلِ اعتماد نہیں؛ کیونکہ ابو اسحاق کا سماع علقمہ

---

(۱) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب الاستجمار بالحجر ۱/ ۲۱۱، تحت الرقم: ۱۰۴۴. (ر)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الاستجمار ۱/ ۱۲۲، ونصه: «لأنه لو كان لا يجزئ الاستجمار بما دون الثلاث لما اكتفى بالحجرين، ولأمر عبد الله أن يبغيه ثالثا». (ج)

(۳) جزء من حديث أخرجه الدار قطني، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء رقم: ۱۴۸، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب وجوب الاستنجاء بثلاثة أحجار، رقم: ۵۰۳، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: ۴۲۹۹. (ر،ز)

سے ثابت نہیں،(۱) حافظ زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن "الديات، باب الدية أخماس" میں صراحۃً لکھا ہے کہ ابو اسحاق نے علقمہ سے کچھ نہیں سنا اور یہ بات خود ابو اسحاق کے اقرار واعتراف سے ثابت ہے، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے اور قابل استدلال نہیں۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی پہلی تردید اور اس کا جواب:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کرابیسی نے تصریح کی ہے کہ ابو اسحاق نے یہ حدیث علقمہ سے سنی تھی،(۳) لیکن ظاہر ہے کہ کرابیسی کا قول خود ابو اسحاق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کرسکتا، اس لیے حافظ صاحب رحمہ اللہ کی یہ جواب دہی مفید نہیں۔

دوسری تردید اور اس کا جواب:

دوسرا جواب حافظ نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہوگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے، یعنی حنفیہ قرونِ ثلٰثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں مانتے۔(۴)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا یہ جواب ان کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجت کے لیے چند شرائط ہیں، مثلاً: ایک شرط یہ ہے کہ

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجي بروث ۲/۳۰۵، ونصه: «قلت: لم يغفل الطحاوي عن ذلك، وإنما الذي نسبه إلى الغفلة هو الغافل، وكيف يغفل عن ذلك، وقد ثبت عنده عدم سماع أبي إسحاق عن علقمة، فالحديث عنده منقطع». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، فصل في الاستنجاء ۱/۲۱۷، ونصه: «أما الوجه الثالث: وهو زيادة ائتني بحجر؛ فإن الدارقطني لم يتعرض لها، لما رواها، ولا البيهقي، وهي منقطعة، فإن أبا إسحاق لم يسمع من علقمة شيئا بإقراره على نفسه، وقد صرح البيهقي بذلك في موضع آخر من سننه، وسكت عنه هنا، قال البيهقي في باب الدية أخماس: إن أبا إسحاق عن علقمة منقطع». (ر)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث ۱/۲۵۷، ونصه: «قد قيل: إن أبا إسحاق لم يسمع من علقمة، لكن أثبت سماعه لهذا الحديث منه الكرابيسي». (ر)

(۴) المصدر السابق، ونصه: «وعلى تقدير أن يكون أرسله عنه، فالمرسل حجة عند المخالفين». (ج)

ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو، جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغۂ جزم روایت کرے اور "عن" صیغۂ جزم نہیں اور یہاں روایت "عن" سے ہے۔(۱)

دوسری تردید کا بہترین جواب:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت کی سند میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے، جس کی تشریح اگلے باب میں آرہی ہے، اس اضطراب کو رفع کرنے کے لیے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے زُہیر کے طریق کو(۲) اور خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "هدي الساري مقدمة فتح الباري" میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں(۳) اور جس طریق میں "ائتني بحجر" کی زیادتی منقول ہے، وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ "ائتني بحجر" والا طریق صحیح نہیں اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے، تو اصلِ حدیث کا اضطراب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معمر کے جس طریق میں "ائتني بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطۂ نظر سے قابلِ استدلال نہیں۔

---

(۱) توضيح الأفكار للأمير الصنعاني، في بيان التدليس ۱/ ۳۲۰، ونصه: «شرط المرسل أن يروي بصيغة الجزم، والعنعنة ليست بصيغة جزم»، وفي إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، الفصل الخامس في أحكام المرسل ۱/ ۱۴۲، ونصه: «المراسيل قد تنازع الناس في قبولها وردها، وأصح الأقوال...فمن علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل مرسله». (ج)

(۲) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الاستنجاء إلخ ۱/ ۱۹۸، ۱۹۹، ونصه: «هذا حديث لم يصفه بأكثر من أنه مضطرب، لكنه اضطراب لا يمنع من القول بصحته، فقد تضمن كلامه أن البخاري أخرج حديث زهير عن أبي إسحاق، والبخاري اشترط الصحيح، وأنه (الترمذي) أخرج حديث إسرائيل عن أبي إسحاق، ورجح إسرائيل في أبي إسحاق على زهير، فهو عنده أصح مما أخرجه البخاري». (ج)

(۳) هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل الثامن في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن ۱/ ۳۴۸، ونصه: «والذي يظهر أن الذي رجحه البخاري هو الأرجح، وبيان ذلك أن مجموع كلام الأئمة مشعر بأن الراجح على الروايات كلها، إما طريق إسرائيل وهي...أو رواية زهير وهي... وهو تصرف صحيح؛ لأن الأسانيد فيه إلى زهير وإلى إسرائيل أثبت من بقية الأسانيد، وإذا تقرر ذلك كانت دعوى الاضطراب في هذا الحديث منتفية». (ج)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی طرف سے ایک جواب:

حافظ رحمہ اللہ کے مذکورہ جواب (حدیث مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے) کا علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ دراصل انقطاع کے اثبات سے ہمارا مقصد شافعیہ کو الزام دینا ہے کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینی رحمہ اللہ کے اس جواب سے شافعیہ کو الزام تو دیا جاسکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ماقبل میں گذرے۔

حنفیہ کی آخری دلیل پر ایک اور مسلّم اعتراض:

حنفیہ کی مستدل ابن مسعودؓ کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر "ائتني بحجر" کی زیادتی روایۃً ثابت نہ ہو تو بھی حدیثِ باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھالیا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ سے منگوالیا ہو؛ کیونکہ "عدم الذکر عدم الشيء" کو مستلزم نہیں ہوتا، "وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"۔[1]

یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علمائے حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے "الورد الشذي" میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال تام نہیں،[2] ان کے علاوہ صاحبِ "هداية"[3] نے بھی شاید اسی لیے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب في الاستنجاء بالحجرين ۱/ ۲۹، ونصه: «حديث البخاري ليس فيه حجة؛ لأنه يحتمل أن يكون عليه السلام أخذ حجرا ثالثا مكان الروثة، وبالاحتمال لا يتم الاستدلال». (ج)

(۲) الورد الشذي للشيخ محمود الحسن الديوبندي، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجرين، ص: ۸۳: "بعض حنفیہ نے اس حدیث کو مستدل ٹھہرایا ہے، لیکن اس سے اکتفاء بالحجرین ثابت نہیں؛ کیونکہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک حجر خود تلاش فرمایا ہو الخ"۔ (ج)

(۳) آپ کا پورا نام علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني ہے، (۵۳۰-۵۹۳ھ=۱۱۳۶-۱۱۹۷م) مفسر، محقق، ادیب، حافظ اور مشہور حنفی فقہاء میں سے ہیں، آپ نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں "بداية المبتدي"، "مناسك الحج"، "الفرائض"، "مختارات النوازل" اور "الهداية" شامل ہیں، لیکن ان میں سے "الهداية" کو بہت مقبولیت اور شہرت ملی۔ (الأعلام للزركلي ۴/ ۲۶۶). (ج)

بلکہ "من استجمر فلیوتر" کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔(۱)

احناف کی طرف سے جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ: "السكوت بعد لزوم البيان يجعل دليل النفي"(۲) یہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا آدابِ استنجاء کو بیان کرنا ہے، لہٰذا اگر آپ ﷺ نے تیسرا پتھر منگوایا ہوتا تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرماتے، نیز سیاقِ حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لیے حضرت عبداللہؓ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپ ﷺ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کا ضرور تذکرہ فرماتے۔(۳)

قوله: "أو أن نستنجي برجيع":

"رجیع" رجوع سے بنا ہے، بمعنی "المرجوع" ہے، یعنی "الغذاء المرجوع إلى هذه الحالة" یعنی لوٹائی ہوئی غذاء، "رجیع" ہر دابۃ کے فضلہ کو کہتے ہیں،(۴) بعض نے اسے گائے اور بھینس کے ساتھ مخصوص کیا ہے،(۵) والصحیح ھو الأوّل۔

قوله: "أو بعظم":

دوسری حدیث میں اس کی وجہ "زاد الجن" ہونا قرار دی گئی ہے،(۶) اس باب میں ضابطہ کلّیہ یہ ہے کہ

---

(۱) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء ۱/۳۷، ونصه: «ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: من استجمر فليوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلا حرج، والإيتار يقع على الواحد». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب العتق، باب الاستيلاد ۴/۲۹۴، ونصه: «السكوت بعد لزوم البيان يجعل دليل النفي». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث ۲/۳۰۴، ونصه: «لو كان الثلاث شرطا لطلب الثالث، فحيث لم يطلب دل على ما قلناه ...؛ لأن قعوده عليه الصلاة والسلام للغائط كان في مكان ليس فيه أحجار إلخ». (ج)

(۴) الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر الأنباري، قولهم: في اسم الحدث رجيع ۲/۲۱۲، ونصه: «سمي بذلك؛ لأنه رجع عن حالته الأولى بعد أن كان طعاما أو علفا إلى الحالة الأخرى... الرجيع يقع على الروث». (ج)

(۵) معجم المعنى لعبد الغني، ص: ۱۲۹۸۵، ونصه: «"رجيع الحيوان": روث ذي حافر». (ج)

(۶) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر الجن رقم: ۳۸۶۰، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه... فقلت ما بال العظم والروثة؟ قال: هما من طعام الجن». (ج)

استنجاء صرف ان چیزوں سے جائز ہے، جو شرعاً مکرم نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں[1] اور مضر نہ ہوں۔[2]

قوله: "أنّ الاستنجاء بالحجارة يجزئ":

حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارۃ کے کافی ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدرِ درہم متجاوز نہ ہوئی ہو، ورنہ استنجاء بالماء ضروری ہوگا۔[3]

---

(۱) درر الحكام لملا خسرو، كتاب الطهارة، باب تطهير الأنجاس ۱/ ۴۹، ونصه: «ويكره بعظم؛ لأنه زاد الجن كما ورد في الحديث وطعام للإنسان... وروث؛ لأنه نجس». (ج)

(۲) مراقي الفلاح شرح نور الايضاح للشرنبلالي، فصل: فيما يجوز به الاستنجاء إلخ، ص:۲۶، ونصه: «"وزجاج وجص"؛ لأنه يضر المحل». (ج)

(۳) تبيين الحقائق للزيلعي، باب الأنجاس، الاستنجاء ۱/ ۷۸، ونصه: «(ويجب إن جاوز النجس المخرج) أي: يجب الاستنجاء بالماء إذا جاوزت النجاسة المخرج؛ لأن ما على المخرج من النجاسة، إنما اكتفى فيه بغير الماء للضرورة ولا ضرورة في المجاوز، فيجب غسله». (ج)

بَابٌ فِي الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

(١٧) عَنْ عَبْدِ الله، قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَاجَتِهِ، فَقَالَ: «الْتَمِسْ لِي ثَلَاثَةَ أحْجَارٍ»، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ، فَأَخذَالْحَجَرَيْنِ، وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ، وَقَالَ: «إِنَّهَا رِكْسٌ»،(١) وَهٰكَذَا رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ هٰذَا الْحَدِيثَ... وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ.

قوله: "عن أبي عبيدة":

یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات (۷) سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے۔(٢)

قوله: "عن عبد الله":

کتبِ حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حضرت ابن مسعودؓ ہوتے ہیں۔(٣)

قوله: "ركس":

بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کیے ہیں اور اسے "رِجس" کا مرادف قرار دیا ہے، اس

---

(١)أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يستنجي بروث، رقم:١٥٦، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، الرخصة في الاستطابة بحجرين، رقم:٤٢.(ج)

(٢)تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة، من اسمه عافية وعامر ٥/٧٥، ٧٦، ونصه: «عامر بن عبد الله بن مسعود الهذلي أبو عبيدة الكوفي ويقال اسمه كنيته ... وقال الدارقطني أبو عبيدة أعلم بحديث أبيه من حنيف بن مالك ونظرائه».(ج)

(٣)العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ماجاء في الاستنجاء بالحجرين ١/ ٢٢، تحت الرقم: ١٧، ونصه: «إذا أطلق لفظ عبدالله في مرتبة الصحابي، يراد به ابن مسعود».(ج)

کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے، جن میں یہاں "رکس" کے بجائے "رجس" کا لفظ آیا ہے اور بعض نے اسے "رجیع" کا مرادف قرار دیا ہے، امام نسائی رحمہ اللہ نے اس کے معنی "طعام الجن" بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کیوں کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں۔ (۱)

قوله: "قال أبو عيسى":

اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے تین مرتبہ "قال أبو عيسى" ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے ان کا مقصد اس حدیث کے اضطراب اسناد کی تشریح وتوضیح ہے اور دوسرے قول میں رفعِ اضطراب کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ، امام دارمی رحمہ اللہ کی، نیز اپنی رائے بیان کی ہے اور تیسرے قول میں امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے کی تردید کی ہے۔

حدیثِ باب کی سند میں دو طرح کے اضطرابات:

اس حدیث کے اضطراب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابو اسحاق سبیعی رحمہ اللہ ہیں اور یہ حدیث ان سے اُن کے چھ (۶) شاگرد روایت کررہے ہیں: "إسرائيل بن يونس"، "قيس بن ربيع"، "معمر"، "عمار بن رزيق"، "زهير" اور "زكريا بن أبي زائدة"۔

اضطراب دو طریقہ سے پایا جاتا ہے: ایک یہ کہ ابو اسحاق اور عبد اللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی "عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عبد الله" اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

دوسرا اضطراب ان پانچوں کے درمیان واسطہ کی تعیین میں ہے، إسرائيل بن يونس اور قيس بن الربيع کی روایت میں واسطہ ابو عبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہ ہیں، زكريا بن أبي زائدة کی روایت میں عبد الرحمن بن یزید ہیں۔

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الاستنجاء بالحجارة ۱/۲۵۸، ونصه: «قوله هذا ركس... فقيل: هي لغة في رجس بالجيم، ويدل عليه رواية ابن ماجه... وقيل: الركس الرجيع، رد من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة...، وأغرب النسائي فقال عقب هذا الحديث: الركس طعام الجن، وهذا إن ثبت في اللغة فهو مريح من الإشكال»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب الاستنجاء بالحجرين ۱/۱۱۸-۱۲۰. (ج)

مذکورہ اضطراب کو رفع کرنے کے لیے امام ترمذی رحمہ اللہ کی جستجو:

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس اضطراب کے بارے میں عبداللہ بن عبدالرحمن یعنی امام دارمی رحمہ اللہ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کون سی روایت اصح ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کرسکے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان:

پھر امام بخاری رحمہ اللہ سے پوچھا تو انہوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن ان کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے؛ کیونکہ انہوں نے "صحیح البخاري" میں زہیر ہی کی روایت کی تخریج کی ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کا رجحان:

لیکن امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لیے کہ ابو اسحاق کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ "أثبت" اور "أحفظ" ہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری، ابو اسحاق سے جو حدیثیں روایت کرتے ہیں میں نے انہیں صرف اس بناء پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہوگئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ "أتم" طریقہ سے روایت کرتے تھے، اس لیے میں نے انہیں پر بھروسہ کیا۔

اس کے علاوہ زیر بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے، جس سے ان کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے، جب کہ ابو اسحاق کے معاملہ میں زہیر اتنے قابلِ اعتماد نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جس وقت ابو اسحاق کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں، اس وقت ابو اسحاق اپنی عمر کے آخری دور میں تھے اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہو گیا تھا، اسی لیے امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائدہ اور زہیر سے تم نے سنی، ہو تو اس بات کی پروا نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں، "إلا حديث أبي إسحاق"، یعنی یہ دو حضرات ویسے تو ثقہ ہیں، لیکن ابو اسحاق سے ان کی روایات اتنی قابل اعتماد نہیں۔

ان وجوہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے زہیر کی روایت کو کیوں راجح قرار دیا۔

محدثین کی طرف سے امام بخاری رحمہ اللہ کی تائید:

لیکن یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی اپنی رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس رائے پر تنقید کی ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "هدي الساري مقدمة فتح الباري" میں اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ کی تردید فرمائی ہے،(۱) اور متعدد وجوہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

پہلی وجہ ترجیح:

زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ خود "بخاري" کی روایت میں إبراهيم بن يوسف بن إسحاق بن أبي إسحاق نے زہیر کی متابعت کی ہے،(۲) چونکہ یہ روایت خود ابو اسحاق کی ذرّیت سے مروی ہے، اس لیے اس کی متابعت بہت قوی ہے، اسی طریقہ سے حافظ ابن حجرؒ نے "معجم الطبراني" کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ "يحيى بن زكريا بن أبي

---

(۱) هدي الساري مقدمه فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل الثامن في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن ۳۴۸/۱، ونصه: «قال الترمذي: والأصح عندي حديث إسرائيل... والذي يظهر أن الذي رجحه البخاري هو الأرجح، وبيان ذلك أن مجموع كلام هؤلاء الأئمة مشعر بأن الراجح على الروايات كلها إما طريق إسرائيل، وهي عن أبي عبيدة عن أبيه، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه، فيكون الإسناد منقطعا، أو رواية زهير وهي عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن ابن مسعود فيكون متصلا»، وكذا في عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث ۳۰۵/۲. (ر،ز)

(۲) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث، رقم: ۱۵۶، ونصه: «حدثنا أبو نعيم... وقال إبراهيم بن يوسف، عن أبيه، عن أبي إسحاق، حدثني عبد الرحمن». (ج)

زائدة عن أبيه عن أبي إسحاق" کے طریق سے ہے،(۱) اسی طرح "مصنف ابن أبي شيبة" میں زہیر کی روایت کا ایک متابع "ليث بن أبي سليم "(۲) بھی موجود ہے،(۳) وہ اگرچہ حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہیں، لیکن استشہاد اور متابعت کے لیے کافی ہیں،(۴) نیز شریک نے زُہیر کی متابعت کی ہے(۵) اور شریک قیس بن الرّبیع کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ اعتماد ہیں،(۶) جب کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہِ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الربیع ان کے متابع ہیں، نیز ابوحماد حنفی اور ابومریم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔

دوسری وجہ ترجیح:

دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "حدثنا زهير عن أبي إسحاق، قال: ليس أبو عبيدة ذكره ولكن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه أنه سمع عبد الله"(۷) اس میں صراحۃً اسرائیل والے طریق کی تردید کی گئی ہے اور اس کی وجہ غالبًا

(۱) المعجم الكبير للطبراني، باب العين، رقم: ۹۹۵۵. (ج)

(۲) آپ کا پورا نام ليث بن أبي سليم بن زنيم الأموي ہے، (۰۰۰-۱۳۸ھ = ۰۰۰-۷۵۶م) تابعی اور محدث ہیں، آپ نے ابو بردہ، مجاہد، شعبی اور نافع رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں سفیان ثوری، شعبہ اور فضیل بن عیاض رحمہم اللہ شامل ہیں، ائمہ جرح وتعدیل نے آپ کو ضعیف کہا ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۸۱/۶). (ج)

(۳) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، رقم: ۱۶۵۰. (ج)

(۴) هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل الثامن في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن ۱/ ۳۴۹، ونصه: «والذي يظهر بعد ذلك تقديم رواية زهير؛ لأن يوسف بن إسحاق بن أبي إسحاق قد تابع زهيرا، وقد رواه الطبراني في المعجم الكبير من رواية يحيى بن أبي زائدة عن أبيه عن أبي إسحاق كرواية زهير، ورواه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" من طريق ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن ابن مسعود كرواية زهير عن أبي إسحاق وليث، وإن كان ضعيف الحفظ؛ فإنه يعتبر به، ويستشهد». (ج)

(۵) المعجم الكبير للطبراني، باب العين، الاختلاف عن أبي إسحاق السبيعي إلخ، رقم: ۹۹۵۴. (ج)

(۶) حاشية مسند أحمد، مسند عبدالله بن مسعود، تحت الرقم: ۳۶۸۵، ونصه: «وأما متابعة قيس بن الربيع لرواية إسرائيل، فإن شريكا القاضي تابع زهيرا، وشريك أوثق من قيس». (ج)

(۷) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث، رقم: ۱۵۶، ونصه: «عن أبي إسحاق، قال: ليس أبو عبيدة ذكره، ولكن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه أنه سمع عبد الله يقول: أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين، والتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها، فأخذ الحجرين، وألقى الروثة، وقال: هذا ركس». (ر، ز)

یہ ہے کہ ابو اسحاق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مشکوک ہے، بعد میں ابو اسحاق کو یہی روایت عبدالرحمن بن الاسود سے بھی مل گئی، جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہٰذا انہوں نے صراحۃً یہ بتادیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہ کے طریق سے نہیں بلکہ عبدالرحمن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہر حال ابو اسحاق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت ان کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انہوں نے عبدالرحمن بن الاسود کے طریق کو اختیار کیا(۱) اور اس سے بڑی کوئی وجہِ ترجیح نہیں ہوسکتی۔

تیسری وجہُ ترجیح:

تیسری وجہُ ترجیح یہ ہے کہ ابو اسحاق سبیعی مدلّس ہے، لہٰذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صیغہ راجح ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کر رہے ہیں اور یوسف بن ابی اسحاق کے طریق میں جو زہیر کے متابع ہیں، انہوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے،(۲) چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقال إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق، قال: حدثني عبد الرحمن"(۳) لہٰذا زہیر کے طریق میں تدلیس کا کوئی شبہ نہیں، جب کہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ

---

(۱) هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل الثامن في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن ۱/ ۳۴۹، ونصه: «ثم إن ظاهر سياق زهير يشعر بأن أبا إسحاق كان يرويه أولا عن أبي عبيدة عن أبيه ثم رجع عن ذلك وصيره عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه فهذا صريح في أن أبا إسحاق كان مستحضرا للسندين جميعا عند إرادة التحديث، ثم اختار طريق عبد الرحمن، وأضرب عن طريق أبي عبيدة فإما أن يكون تذكر أنه لم يسمعه من أبي عبيدة أو كان سمعه منه، وحدث به عنه ثم عرف أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه فيكون الإسناد منقطعا، فأعلمهم أن عنده فيه إسنادا متصلاً». (ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «أن هذا هو السبب الحامل لسياق البخاري للطريق الثانية عن إبراهيم بن يوسف بن إسحاق بن أبي إسحاق التي قال فيها أبو إسحاق: حدثني عبد الرحمن، فانتفت ريبة التدليس عن أبي إسحاق في هذا الحديث، وبين حفيده عنه أنه صرح عن عبد الرحمن بالتحديث». (ج)

(۳) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث، رقم: ۱۵۶، ونصه: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط... وقال إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق حدثني عبد الرحمن». (ج)

موجود ہے۔

چوتھی وجہ ترجیح:

چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف ہے، چنانچہ بعض روایات میں ان کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہے جب کہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں۔(۱)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسرائیل کی جلالتِ قدر بیان کرنے کے لیے عبدالرحمن بن مہدی کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں "معجم إسماعيلي" وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدثین کے اقوال ذکر کیے ہیں، جن سے زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے۔(۲)

ان وجوہ کی بناء پر دیگر محدثین اور امام بخاری رحمہ اللہ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی دقتِ نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے،(۳) والله سبحانه وتعالى أعلم۔

قوله: "وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من أبيه":

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجي بروث ۲/۳۰۳، ونصه: «وإسرائيل اختلف عليه فرواه كرواية زهير، ورواه عباد القطواني، وخالد العبد عنه عن أبي إسحاق عن علقمة عن عبد الله، ورواه الحميدي عن ابن عيينة عنه عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد، ذكره الدار قطني والعدوي في مسنده، وزهير لم يختلف عليه». (ر،ز)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «وأما ترجيح الترمذي حديث إسرائيل على حديث زهير، فمعارض بما حكاه الإسماعيلي في صحيحه؛ لأنه رواه من حديث يحيى بن سعيد، ويحيى بن سعيد لا يرضى أن يأخذ عن زهير عن أبي إسحاق ما ليس بسماع لأبي إسحاق، وقال الآجري: سألت أبا داود عن زهير وإسرائيل في أبي إسحاق، فقال: زهير فوق إسرائيل بكثير». (ر،ز)

(۳) هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل الثامن في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن ۱/۳۴۹، ونصه: «والذي يظهر أن الذي رجحه البخاري، هو الأرجح... وبه يظهر نفوذ رأي البخاري وثقوب ذهنه، والله أعلم». (ج)

شوافع کی طرف سے حدیثِ باب پر اعتراض:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا،(۱) لیکن بعد میں اس پر یہ اعتراض کیا کہ ابوعبیدہ رحمہ اللہ کا سماع حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس مستدل پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے مختلف جوابات:

حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں:

ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق راجح ہے اور اس میں ابوعبیدہ نہیں ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو اختیار کیا جائے، تب بھی امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابل قبول ہے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے کچھ نہیں سنا، علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے اور ابوعبیدہ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کیے ہیں۔(۲)

تیسرے اگر بالفرض ابوعبیدہ کا اپنے والد سے بلا واسطہ سماع نہ ہو تب بھی مذکورہ حدیث حجت ہے جیسا کہ امام طحاوی نے اس کی تصریح کی ہے(۳) اور امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ "أبو عبيدة أعلم بعلم

---

(۱) سنن الترمذي، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الاستنجاء بالحجرين، رقم: ۱۷، ونصه: «وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من أبيه». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث ۲/ ۳۰۳، ونصه: «وقد أجبنا عن قول من يقول: أبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وكيف ما سمع؟ وقد كان عمره سبع سنين حين مات أبوه عبد الله قاله غير واحد من أهل النقل وابن سبع سنين لا ينكر سماعه من الغرباء عند المحدثين، فكيف من الآباء القاطنين». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الرجل لا يجد إلا نبيذ التمر هل يتوضأ به أو يتيمم، رقم: ۶۰۹، ونصه: «وهذا منقطع؛ لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئا، قيل له: ليس من هذه الجهة احتججنا بكلام أبي عبيدة، إنما احتججنا به؛ لأن مثله على تقدمه في العلم، وموضعه من عبد الله، وخلطته لخاصته من بعده لا يخفى عليه مثل هذا من أموره، فجعلنا قوله ذلك حجة فيما ذكرناه». (ج)

ابن مسعود من خشف بن مالك ونظرائه"،[۱] اس وجہ سے امت نے اس حدیث کو باتفاق قبول کیا ہے، یہ جواب راجح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابلِ استدلال ہوتی ہے، جس کی وجہ یا تو امت کی "تلقي بالقبول" ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابلِ اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جا رہی ہیں۔

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الحدود والديات وغيره، رقم: ۳۳۶۴، ونصه: «وأبو عبيدة أعلم بحديث أبيه وبمذهبه وفتياه من خشف بن مالك ونظرائه». (ج)

بابُ كَرَاهِيَةِ مَايُسْتَنْجٰى بِه

(١٨) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَاتَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ، وَلَا بِالْعِظَامِ؛ فَإِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ»[١] ... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجِنِّ... وَكَأَنَّ رِوَايَةَ إِسْمَاعِيلَ أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ.

قوله: "حفص بن غياث":

کوفہ کے ائمۂ حدیث میں سے ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، البتہ آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہوگیا تھا۔[٢]

قوله: "داود بن أبي هند":

یہ بھی مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔[٣]

قوله: "فإنّه زاد إخوانكم من الجنّ":

"إنّه" کی ضمیر بتاویل مذکور روث اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روث اور عظام دونوں "زاد الجنّ" ہیں۔[٤]

---

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما ينهى عنه أن يستنجى به، رقم:٣٩، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالعظم، رقم:٣٩.(ج)

(٢)تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الحاء، ذكر بقية حرف الحاء، ص:١٧٣، ونصه: «حفص ابن غياث...الكوفي، القاضي، ثقة، فقيه، تغير حفظه قليل في الآخر».(ج)

(٣)المصدر السابق، حرف الدال، ص:٢٠٠، ونصه: «داود بن أبي هند القشيري، مولاهم أبو بكر أو أبو محمد البصري، ثقة، متقن، كان يهم بآخرة».(ج)

(٤)الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ماجاء لاتقبل صلاة بغير طهور ١/ ٥١، ونصه: «ويحتمل كونه علة المسألتين كلتيهما بإرجاع الضمير إلى كل منهما».(ج)

اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں:

روث کے "زاد الجن" ہونے کا مطلب:

پہلی بحث تو یہ ہے کہ روث کے "زاد الجن" ہونے کا کیا مطلب ہے؟

بعض حضرات نے کہا کہ روث جنات کے لیے کھاد کا کام دیتی ہے اور اس طرح ان کی غذا کا سبب بنتی ہے،(۱) لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لیے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو، تو پھر اس میں جنات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لیے بھی روث کھاد کے کام آتی ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ روث بذاتِ خود جنات کی غذا ہے اور ان کے لیے اس کی نجاست مسلوب ہوجاتی ہے اور ان کے واسطے روث کو اپنی حالتِ اصلیّہ پر لوٹا کر اسے غلّہ بنادیا جاتا ہے، اس کی تائید "بخاري" کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے کہ: "فسألوني الزاد، فدعوت الله لهم أن لا يمروا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طعامًا"(۲)

لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روث کے "زاد الجن" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ان کے دواب کی غذا ہوتی ہے،(۳) یہ جواب "صحيح مسلم" کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "وكل بعرة علف لدوابكم"۔(۴)

عظام کا "زاد الجن" ہونے کا مطلب:

دوسری بحث یہ ہے کہ عظام کے "زاد الجن" ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سب سے بہتر اور محقق

---

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب كراهية ما يستنجى به ۱/ ۱۲۵، ونصه: «فقيل: الروث لمزارعهم».(ج)

(۲) أخرجه البخاري عن أبي هريره، كتاب مناقب الأنصار، باب ذكر الجن، رقم: ۳۸۶۰.(ر)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ماجاء لاتقبل صلاة بغير طهور ۱/ ۵۱، ونصه: «وأما الروث، فلكونه زاد دوابهم».(ج)

(۴) جز من حديث أخرجه مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، رقم: ۴۵۰.(ر)

جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جِنات کے لیے پُرگوشت بنادی جاتی ہیں، جیسا کہ "صحيح مسلم" اور "جامع الترمذي" کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

البتہ یہاں "مسلم" اور "ترمذي" کی روایات میں ایک تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے، تعارض یہ ہے کہ "صحيح مسلم" کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ ﷺ نے جنات سے مخاطب ہوکر فرمایا: "لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما يكون لحما"[1] اس میں یہ تصریح ہے کہ مذبوح جانوروں کی ہڈیاں جنات کے لیے پُرگوشت بنادی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذی رحمہ اللہ نے سورۂ احقاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: "كل عظم لم يذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما كان لحما"[2] اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مُردار جانوروں کی ہڈیاں ہی غذا ہوتی ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحب "سيرة حلبية" کے اور کسی نے تعرض نہیں کیا، انہوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ "مسلم" کی روایت جناتِ مسلمین کے بارے میں تھی اور "ترمذي" کی روایت جناتِ کفار کے بارے میں ہے،[3] لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں؛ کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بناء پر ہے، لہٰذا یا تو یوں کہا جائے کہ "مسلم" کی روایت "ترمذي" کی روایت پر قوت سند کے اعتبار سے راجح ہوگی، یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے، جس سے ایسے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہے اور وہ اصول یہ ہے: "حفظ كل ما لم يحفظه الآخر" یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے دو باتیں ارشاد فرمائیں: ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اس نے اسے روایت کردیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کردیا اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں،

---

(۱) نفس المصدر. (ر)

(۲) سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأحقاف، رقم: ۳۲۵۸. (ر)

(۳) السيرة الحلبية، باب خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف ۱/ ۵۰۹، ونصه: «وقال بعض العلماء: رواية ﴿ذكر اسم الله عليه﴾ في الجن المؤمنين، ورواية ﴿لم يذكر اسم الله تعالى عليه﴾ في حق الشياطين منهم، وهذا قول صحيح يعضده الأحاديث». (ج)

یہاں بھی آنحضرت ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہوگا کہ ہڈی پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے، دونوں صورتوں میں وہ جنات کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کردیا اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں "حفظ کل ما لم یحفظه الآخر" کا یہ اصول بہت کارآمد ہے، لیکن محدثین نے اسے اصولِ حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے اور اس سے کام لیا ہے۔ (۱)

حدیثِ باب میں کراہیتِ استنجاء کی علت:

تیسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں چیزوں سے علت نہی مستنبط کرکے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو، یا نجس ہو، یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے۔ (۲)

قوله: "إنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجِن":

"ليلة الجن" کی تعداد:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجن میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں

---

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء في كراهية مايستنجى به ۱ /۱۲٦، ونصه: «قال شيخنا: ولم يتوجه أحد منهم إلى هذا التعارض والاضطراب إلا صاحب "السيرة الحلبية" ... قلت: هذا لايفيد؛ فإن الحديث واحد فاضطرب، والجواب عندي إما بالترجيح لإحدى الروايتين، وإما بالحمل على ضابطة "حفظ كل مالم يحفظه الآخر"، وهي ضابطة مهمة من أصول الحديث، نضطر إلى استعمالها في كثير من الأحاديث المضطربة...ولكن العجب أنا لانجد لها ذكرا في كتبهم، غير أن الحافظ ابن حجر ذكرها في مواضع من كتابه فتح الباري»، الملاحظة: قد ذكر الشيخ البنوري رحمه الله في هامش "معارف السنن" المواضع التي فيها ذكر هذا الأصول من "فتح الباري" فليراجع ثمة.(ج)

(۲) درر الحكام لملا خسرو، كتاب الطهارة، الاستنجاء بالعظم ۱ /۴۹، ونصه: «(ويكره بعظم)؛ لأنه زاد الجن كما ورد في الحديث (وطعام) للإنسان؛ لما فيه من تحقير المال المحترم شرعا وللبهائم كالحشيش لما فيه من تنجيس الطعام بلا ضرورة (وروث)؛ لأنه نجس فينافي التنقية (وآجر وخزف وفحم وجص وشيء محترم) بين الناس كخرقة الديباج».(ج)

روایات مختلف ہیں، واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجن کئی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدرالدین شبلی رحمہ اللہ نے اپنے معروف رسالہ "آکام المرجان في أحكام الجان"[1] میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجن چھ (٦) مرتبہ ہوئی ہے، بعض راتوں میں حضرت عبداللہؓ ساتھ تھے، بعض میں نہیں۔[2]

قوله: "وكأن رواية إسماعيل أصح من رواية حفص بن غياث":

دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ حفص کی روایت میں "لا تستنجوا بالروث" کا جملہ مسند اور متصل ہے، لیکن اسماعیل کی روایت میں یہ جملہ امام شعبیؒ کی مرسل کی حیثیت رکھتا ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسماعیل کی روایت کو اصح قرار دیا ہے، امام مسلم رحمہ اللہ کے صنیع سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ انہوں نے یہ جملہ "قال الشعبي" کہہ کر الگ سے روایت کیا ہے۔[3]

---

(۱) یہ محمد بن عبداللہ الشبلی بدرالدین ابوعبداللہ رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جس میں جنات کے احوال، احکام اور آثار کا ذکر ہے اور یہ کتاب ایک سو چالیس (۱۴۰) بابوں پر مشتمل ہے۔ (کشف الظنون لحاجي خليفه ۱/۸۱). (ج)

(۲) آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين الشبلي، في أن الجن مكلفون بإجماع أهل النظر، ص: ۸۴، ونصه: «فظاهر هذه الأحاديث التي ذكرناها يدل على أن وفادة الجن كانت ست مرات... الخامسة كانت خارج المدينة حضرها ابن الزبير بن العوام، السادسة كانت في بعض أسفاره حضرها بلال بن الحارث». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب كراهية ما يستنجى به ۱/۱۲۸، ونصه: «قوله: وكان رواية إسماعيل أصح إلخ، يريد أن رواية إسماعيل تدل على أنه من كلام الشعبي، ورواية حفص بن غياث متصلة مرفوعة، ورجح الترمذي رواية إسماعيل على رواية حفص، وإليه يشير صنيع مسلم في صحيحه». (ج)

باب الاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَاء

(١٩) عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مُرْنَ أَزْوَاجَكُنَّ أَنْ يَسْتَطِيبُوا بِالمَاءِ، فَإِنِّي أَسْتَحْيِيهِمْ؛ «فَإِنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُهُ». (١)

قوله: "محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب":

یہ امام ترمذی اور امام مسلم رحمہما اللہ کے استاذ ہیں، "صدوق" ہیں، امام نسائی رحمہ اللہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "لا بأس به"۔ (٢)

قوله: "قتادة":

یہ قتادہ بن دعامۃ السدوسی ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں "أحفظ الناس" کہلاتے تھے، کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، لیکن باتفاق ثقہ ہیں، اس لیے ان کی روایات مقبول ہیں۔ (٣)

قوله: "معاذة":

یہ "معاذة بنتِ عبد الله العدوية البصرية" ہیں، ان کی کنیت "أم الصهباء" ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ وزاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کا یہ مقولہ نقل کیا

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، الاستنجاء بالماء، رقم: ٤٦، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، رقم: ٢٤٨٢٦. (ج)

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الثانية عشر، ابن أبي الشوارب محمد بن عبد الملك ١١/١٠٣، ونصه: «ابن أبي الشوارب محمد بن عبد الملك القرشي الإمام الثقة المحدث الفقيه... حدث عنه: مسلم، والنسائي، والترمذي... قال النسائي: لا بأس به». (ج)

(٣) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال للخزرجي، حرف القاف، من اسمه قتادة، ص: ٣١٥، ونصه: «قتادة بن دعامة السدوسي... أحد الأئمة الأعلام، حافظ، مدلس... وقال ابن سيرين: قتادة أحفظ الناس». (ج)

ہے: "عجبت لعين تنام وقد علمت طول الرقاد في القبور"۔(۱)

قوله: "مرن أزواجكنّ":

اس سے معلوم ہوا کہ نامحرم مرد کو تعلیم دینے کے لیے عورت کو چاہیے کہ اس کی محرم عورت کو واسطہ بنائے۔(۲)

قوله: "أن يستطيبوا بالماء":

استطابة کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے۔(۳)

حدیثِ باب سے استنجاء بالماء کا ثبوت:

اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنّیت ثابت ہوتی ہے،(۴) چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنّیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہٰذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہے، جو استنجاء بالماء کو خلافِ سنّت قرار دیتے ہیں،(۵) دوسری طرف اس کے بالکل برعکس ابن حبیب مالکیؒ(۶) کا قول

---

(۱) المصدر السابق، حرف اللام ألف فارغ، حرف الياء، ص: ۴۹۶، ونصه: «معاذة بنت عبد الله العدوية أم الصهباء البصرية العابدة ... قال ابن معين: ثقة حجة، قال الذهبي: بلغني أنها كانت تحيي الليل وتقول: عجبت لعين تنام، وقد علمت طول الرقاد في القبور». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالماء ۱/۵۳، ونصه: «فيه أن الأمر بما يستحي من ذكره لمن ليس بمحرم منه، ينبغي أن يكون بواسطة محرم». (ج)

(۳) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الطاء المهملة ۱/۵۶۷، ونصه: «الاستطابة والإطابة: كناية عن الاستنجاء، وسمي بهما من الطيب؛ لأنه يطيب جسده بإزالة ما عليه من الخبث بالاستنجاء، أي: يطهره». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۳/۱۶۳، ونصه: «فيها جواز الاستنجاء بالماء واستحبابه ورجحانه على الاقتصار على الحجر». (ج)

(۵) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء ۱/۷۵۵، ونصه: «وأنكر الاستنجاء بالماء سعد بن أبي وقاص وحذيفة وابن الزبير وابن المسيب». (ج)

(۶) آپ کا پورا نام عبد الملك بن حبيب بن سليمان ہے، (۱۷۴-۲۳۸ھ = ۷۹۱-۸۵۳م) فقیہ، امام اور علامہ تھے، ابن حبیب مالکی کے نام سے مشہور ہیں، آپ کے اساتذہ میں سے عبدالملک بن ماجشون، مطرف بن عبداللہ الیساری اور اسد بن موسیٰ السنہ رحمہم اللہ شامل ہیں اور آپ کے شاگردوں میں سے بقی بن مخلد، محمد بن وضاح، یوسف بن یحییٰ المغامی رحمہم اللہ مشہور ہیں، آپ کی تصانیف میں سے "الواضحة"، "الجامع" اور "فضائل الصحابة" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۹/۴۸۴). (ج)

یہ ہے کہ پانی کی موجودگی میں استنجاء بالحجارہ ناجائز ہے۔[1]

یہ قول بھی سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے۔

استنجاء بالماء والحجر کی افضلیت:

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "جمع بين الحجارة و الماء" افضل ہے،[2] بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلافِ سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ: "جمع بين الحجارة و الماء" کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں،[3] لیکن ان کا یہ خیال درست نہیں، اس لیے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لیے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے اور فضائل اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کرلیا جاتا ہے،[4] اس لیے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جب کہ جمہور امت نے ان کو قبول کر کے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیث مرفوع صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث سے "جمع بين الماء و الحجر" کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً: جب اہل قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی: "فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا"[5] تو آپ ﷺ نے ان سے ان کے خصوصی تطہّر کی وجہ پوچھی تو انہوں

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۱۶۳/۳، ونصه: «وقال ابن حبيب المالكي لا يجزي الحجر إلا لمن عدم الماء». (ج)

(۲) رد المحتار، باب الأنجاس ۳۳۸/۱، ونصه: «الجمع بين الماء والحجر أفضل»، وفي مختصر خليل لضياء الدين خليل المالكي، باب في أحكام الطهارة وما يناسبها، فصل في آداب قضاء الحاجة إلخ، ص: ۲۱، ونصه: «وندب جمع ماء وحجر» وفي منهاج الطالبين للنووي، كتاب الطهارة، باب أسباب الحدث، ص: ۱۱، ونصه: «ويجب الاستنجاء بماء أو حجر، وجمعهما أفضل»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، كتاب الطهارة، باب آداب التخلي ۱۰۰/۱، ونصه: «والأفضل الجمع بين الماء والحجر». (ج)

(۳) تمام المنة في التعليق على فقه السنة للشيخ الألباني، القاعدة الخامسة عشرة، ومن قضاء الحاجة، ص: ۶۵، ونصه: «قلت: الجمع بين الماء والحجارة في الاستنجاء لم يصح عنه صلى الله عليه وسلم فأخشى أن يكون القول بالجمع من الغلو في الدين». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالماء ۱۳۱/۱، ونصه: «فيه أحاديث ضعيفة، وكذا ليست بصريحة... ولكن إن قلنا: إن الموضوع من باب الفضائل لكفى الاحتجاج به». (ج)

(۵) التوبة-۱۰۸/۹. (ج)

نے جواب دیا: "قالوا: لا غير أن أحدنا إذا خرج من الغائط أحب أن يستنجي بالماء"[1] اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء بغیر استنجاء بالحجارۃ کے نہ ہوگا، لہٰذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاءً جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتبِ فقہ میں اہلِ قبا کا یہ قول منقول ہے: "إنا نتبع الحجارة بالماء"[2] یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتبِ حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؓ کا یہ قول "مصنف ابن أبي شيبة" اور "بيهقي" میں مروی ہے: "إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرًا، وإنكم تثلطون ثلطًا، فأتبِعوا الحجارة الماء"[3] اور اس اثر کو حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الرّاية" میں جید قرار دیا ہے،[4] لہٰذا "جمع بين الحجارة والماء" کو بدعت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں۔

احناف کے نزدیک استنجاء بالماء کا حکم:

اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے "أكثر من قدر الدرهم" متجاوز ہو تو پانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو، تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے۔[5]

---

(۱) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في الاستنجاء، رقم: ۱۷۴. (ر،ت)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل سنن الوضوء ۱/۲۱، ونصه: «ولما نزل قوله تعالى {فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين} في أهل قباء سألهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأنهم، فقالوا: إنا نتبع الحجارة الماء». (ج)

(۳) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارة، من كان يقول إذا خرج إلخ، رقم: ۱۶۳۴، وفي السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب الجمع في الاستنجاء بين المسح بالأحجار والغسل بالماء، رقم: ۵۱۷. (ر،ز)

(۴) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، فصل في الاستنجاء ۱/۲۱۹، ونصه: «وفي الباب أثر جيد أخرجه البيهقي في سننه عن زائدة عن عبد الملك بن عمير عن علي بن أبي طالب، قال: إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا، وأنتم تثلطون ثلطا، فأتبعوا الحجارة الماء». (ج)

(۵) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارات، فصل في الاستنجاء، حكم الاستنجاء ۱/۷۴۸، ونصه: «وأما الواجب، فهو ما إذا كانت النجاسة مقدار الدرهم وأما الفرض، فهي ما إذا كانت النجاسة أكثر من قدر الدرهم، وأما السنة، فهي ما إذا كانت النجاسة أقل من قدر الدرهم، فالاستنجاء حينئذ سنة». (ج)

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ "جمع بین الحجر و الماء" نہ کرنے کی صورت میں استعمالِ ماء افضل ہے "لأن الماء أبلغ في الإنقاء و التنظيف" چنانچہ علامہ نووی، علامہ عینی اور ابن نجیم[1] وغیرہم نے یہی لکھا ہے،[2] البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح تثلیث ضروری نہیں،[3] و الله أعلم۔

---

(۱) آپ کا پورا نام زین الدین بن إبراهيم بن محمد ہے، (۹۲۶-۹۷۰ھ = ۱۵۲۰-۱۵۶۳م) مصر کے معروف علماء اور حنفی فقہاء میں سے ہیں، آپ علامہ قاسم بن قطلو بغا رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، آپ نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں "الأشباه والنظائر"، "البحر الرائق"، "الرسائل الزينية" شامل ہیں۔ (شذرات الذهب لابن العماد ۸/۳۳۵). (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ۲/ ۱۰۰، ونصه: «وإن أراد الاقتصار على أحدهما، فالماء أفضل؛ لأنه يطهر المحل»، وفي البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارات، باب الأنجاس وتطهيرها، ما يجوز به الاستنجاء وما لا يجوز به ۱/۷۵۵، ونصه: «(وغسله) ش: أي غسل موضع الاستنجاء (بالماء أفضل) من الاستنجاء بالحجر»، وفي البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الأنجاس، الاستنجاء بحجر منق ۱/۲۵۴، ونصه: «(قوله وغسله بالماء أحب) أي: غسل المحل بالماء أفضل؛ لأنه قالع للنجاسة والحجر مخفف لها، فكان الماء أولى». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل الترتيب في الوضوء ۱/ ۲۱، ونصه: «ثم العدد في الاستنجاء بالماء ليس بلازم، وإنما المعتبر هو الإنقاء». (ج)

بابُ ما جاءَ أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الحاجةَ أبعدَ في المذْهَب

(٢٠) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَاجَتَهُ، فَأَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ.(١)

قوله: "عبدالوهاب ثقفي":

ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آ گیا تھا۔(٢)

قوله: "محمد بن عمرو":

اکثر علماء نے انہیں "صدوق" کہا ہے، البتہ بعض روایات میں ان کو وہم ہو جاتا ہے۔(٣)

قوله: "عن أبي سلمة":

یہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے صاحبزادے ہیں اور ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبداللہ قرار دیا ہے(٤) اور بعض کہتے ہیں کہ ابو سلمہ کنیت نہیں بلکہ نام ہے،(٥) یہ ایک قول کے

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب التخلي عند قضاء الحاجة، رقم: ١، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب الإبعاد عند إرادة الحاجة، رقم: ١٧. (ج)

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السادسة من الكتاب، عبد الوهاب الثقفي الحافظ الإمام ١/ ٢٣٤، ونصه: «عبدالوهاب الثقفي الحافظ الإمام... كان ثقة، سريا، جليل القدر... فيقال: إنه تغير بآخرة». (ج)

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم، ذكر من اسمه محمد، ص: ٤٩٩، ونصه: «محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي المدني صدوق، له أوهام من السادسة». (ج)

(٤) المصدر السابق، حرف السين، ص: ٦٤٥، ونصه: «أبو سلمة ابن عبد الرحمن ابن عوف الزهري المدني قيل: اسمه عبدالله، وقيل: إسماعيل، ثقة، مكثر». (ج)

(٥) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين المهملة ١٢/ ١١٥، ونصه: «وقيل: اسمه كنيته». (ج)

مطابق مدینہ طیبہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ہیں، جنہیں کسی نے اس شعر میں جمع کردیا ہے، اگرچہ اس میں ابوسلمہ کا ذکر نہیں ہے:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة		فقسمته ضيزى عن الحق خارجة

فخذهم عبيد الله، عروة، قاسم		سعيد، أبوبكر، سليمان، خارجة

مدینہ منورہ کے مشہور فقہائے سبعہ:

اس میں عبیداللہ سے مراد عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود، عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر، قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، سعید سے مراد سعید بن المسیبؒ، ابوبکر سے مراد ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسار اور خارجہ سے مراد خارجہ بن زید بن ثابت ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبدالرحمن کے بجائے حضرت ابوسلمہ کو فقہائے سبعہ میں شمار کیا ہے۔ (۱)

قوله: "أبعد في المذهب":

یہاں "أبْعَدَ" لازم کے معنی میں ہے، لیکن اس میں "بَعُدَ" کی بہ نسبت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے، "بَعُدَ" کے معنی ہیں دور ہوا اور "أبعد" کے معنی ہیں دوری اختیار کی۔ (۲)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ کا یہ "إبعاد" تستّر کے لیے تھا، لہٰذا اگر تستّر کہیں قریب میں حاصل ہوجائے تو "إبعاد" کی ضرورت نہیں۔ (۳)

---

(۱) تهذيب الأسماء واللغات للنووي، حرف الخاء المعجمة ١ /١٧٤، ونصه: «فقهاء المدينة السبعة: سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وعبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار ... وفي السابع ثلاثة أقوال فقيل سالم بن عبدالله بن عمر وقيل أبو سلمة بن عبدالرحمن، وقيل أبوبكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ماجاء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الحاجة أبعد في المذهب، تحت الرقم: ٢٠، ونصه: «المذهب مصدر ميمى ومعنى بعد المجرد (دور ہوا) وأبعد المزيد (دوری کی)، ولا يخلو من المبالغة». (ج)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة ٢ /٧٧، ونصه: «ويحصل هذا التستر بأن يكون في بناء مسقف، أو محوط يمكن سقفه، أو يجلس قريبا من جدار وشبهه، وليكن الساتر قريبا من آخرة الرحل». (ج)

بابُ ما جَاء فِي كَراهِيَةِ البَولِ فِي المُغْتَسَلِ

(۲۱) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى مَرْدَوَيْهِ قَالَا: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ المُبَارَكِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَشْعَثَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى أَنْ يَبُولَ الرَّجُلُ فِي مُسْتَحَمِّهِ، وَقَالَ: «إِنَّ عَامَّةَ الوَسْوَاسِ مِنْهُ»[۱] ... وَيُقَالُ لَهُ: أَشْعَثُ الْأَعْمَى،... فَقَالَ: رَبُّنَا اللهُ لَا شَرِيكَ لَهُ.

قوله: "أحمد بن محمد بن موسى":

یہ امام ترمذی ونسائیؒ کے استاذ ہیں، امام نسائی رحمہ اللہ کا کہنا ہے "لا بأس به"۔[۲]

قوله: "عن أشعث":

یہ "أشعث بن عبد الله بن جابر الحمّلي الحدّاني الأزدي" ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق انہی کو "أشعث أعمى" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام "أشعث أعمى، أشعث بن عبد الله، أشعث بن جابر، أشعث حملي، أشعث أزدي اور أشعث حداني" آیا ہے، یہ سب انہی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں۔[۳]

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في البول في المستحم، رقم:۲۷، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، كراهية البول في المستحم، رقم:۳۶.(ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الألف، ذكر من اسمه أحمد ۱/۷۷، ونصه: «أحمد بن محمد بن موسى...وعنه البخاري والترمذي والنسائي، وقال: "لا بأس به"».(ج)

(۳) المصدر السابق، من اسمه أشعث وأشهب وأشهل ۱/۳۵۵، ونصه: «أشعث بن عبد الله بن جابر الحداني أبو عبد الله الأعمى البصري، وقد ينسب إلى جده وهو الحملي والأزدي... قال النسائي: "ثقة". قلت: وقد تقدم أن الدارقطني قال: "يعتبر به" وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: ثقة».(ج)

قوله: "في مستحمّه":

"مستحم" غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ "حميم" سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں گرم پانی، ثعلب نے ابن الاعرابی سے نقل کیا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہرصورت "مستحم" کے معنی ہوئے پانی کے استعمال کی جگہ۔[1]

قوله: "إن عامة الوسواس منه":

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا نقصان:

مطلب یہ ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان وہم کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے،[2] امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ نہی اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ ممانعت نہیں ہے۔

اس حدیث میں "بول في المغتسل" کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس سے وساوس پیدا ہوتے ہیں۔

وسوسہ کی حقیقت:

وساوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال وافعال میں کچھ خاصیتیں رکھیں ہیں، جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً: علامہ شامی رحمہ اللہ نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ نسیان پیدا کرتے ہیں، مثلاً: "بول في المغتسل، نظر إلى العورة" وغیرہ،[3] یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ

---

(۱) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري، باب الحاء مع الميم ۱/۴۴۵، ونصه: «المستحم: الموضع الذي يغتسل فيه بالحميم»، وفي تاج العروس للزبيدي، باب الغين، فصل السين ۲۲/۵۰۷، ونصه: «فالحميم عنده من الأضداد».(ج)

(۲) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، باب البول في المستحم ۱/۲۲، ونصه: «نهى عن ذلك إذا لم يكن المكان جددا صلبا... فيوهم المغتسل أنه أصابه من قطره ورشاشه فيورثه الوسواس».(ج)

(۳) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب المياه، فصل في البئر، فرع البعد المانع إلخ ۱/۲۲۱، ونصه: «مما يورث النسيان أشياء: منها العصيان... والبول في الطريق... والنظر إلى الفرج».(ج)

جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اسی طرح ان اعمال وافعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے۔

اشیاء کے خواص کے بارے میں اشاعرہ وغیرہ کے اقوال:

اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہے۔[۱]

معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے، تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہوجاتی ہیں جو بمنزلۂ لازمِ ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لیے کہ اس سے اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرت باری تعالیٰ کا خواص اشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اسی کے نتیجہ میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے۔[۲]

اس کے بالکل برخلاف اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شئ یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے، تو اسی کے ساتھ خاصہ کی تخلیق بھی الگ سے فرمادیتا ہے، گویا "نار" کا احراق سے اصلاً کوئی جوڑ نہیں، ہاں جب آگ پیدا کی گئی، تو اسی کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصہ بھی علیحدہ سے پیدا کردیا گیا۔ اب یہ عین ممکن ہے کہ کسی جگہ "نار" پیدا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں وبالعکس جیسا کہ "أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا"۔[۳]

اور ماتریدیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شئ یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرمادیتے ہیں، گویا نار کی تخلیق کے ساتھ اسی نار میں خاصۂ

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء في كراهية البول في المغتسل ۱/ ۱۴۱، ونصه: «إن عامة الوسواس منه، له صلة قوية بمسألة اختلف فيها أنظار "الماتريدية" و"الأشعرية" من المتكلمين، وأنظار "الفلاسفة"، وهي أنه هل في الأشياء خواص مؤثرة أم لا إلخ». (ج)

(۲) المصدر السابق ۱/ ۱۴۲، ونصه: «مذهب المعتزلة: وهو القول بالتوليد بأن خلق الأشياء، وفيها خواص مؤثرة تتولد هذه من تلك الأشياء وجوبا من غير أن هناك دخل لقدرة الله في تأثيرها». (ج)

(۳) المصدر السابق ۱/ ۱۴۱، ونصه: «مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري: وهو أنه لا علاقة بين الأشياء وآثارها إلا يجري العادة الإلهية بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار، فلا دخل للنار حقيقة، فله أن يخلق الإحراق من غير نار وأن يخلق نارا من غير أن تحرق». (ج)

احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصہ سلب کر لیتے ہیں، جیسا کہ معجزات کے موقع پر، ماتریدیہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن وسنت کے زیادہ مطابق ہے۔ (۱)

قوله: "ويقال له الأشعث الأعمى":

مقصد یہ ہے کہ "أشعث بن عبدالله" اور "أشعث أعمى" ایک ہی شخص ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تهذيب التهذيب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے اور "أشعث بن عبدالله" کو قوی اور "أشعث أعمى" کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۲)

قوله: "فقال: ربنا الله لاشريك له":

امام ابن سیرین رحمہ اللہ کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ "بول في المغتسل" کے مورثِ وسواس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام ابن سیرین رحمہ اللہ جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہے، بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ ان کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہے، اس لیے اس میں کسی وہم کی ضرورت نہیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے اور وہ جواب میں "ربنا الله" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدمِ ضرر کی امید باندھی جائے۔ بہر صورت امام ابن سیرین رحمہ اللہ کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حدیثِ باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے۔ (۳) والله أعلم بحقيقة الحال۔

---

(۱) المصدر السابق ۱/ ۱۴۲، ونصه: «مذهب أبي منصور الماتريدي وأتباعه، وهو القول بخلق التأثير في الأشياء بأن في الأشياء خواص مؤثرة مستندة إلى قدرة الله تعالى وخلقه إياها، ومع هذا يقدر أن يجردها عنها متى شاء، وهذا المذهب تخضع لها العقول السليمة، وعليها تضافرت الأدلة السمعية». (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الألف، من اسمه أشعث إلخ ۱/۳۵۵، ونصه: «أشعث بن عبدالله بن جابر الحداني أبو عبدالله الأعمى البصري... قال النسائي ثقة... وفرق بين الحدّاني هذا وبين أشعث الأعمى، فقال: فيه لين الحديث». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء في كراهية البول في المغتسل ۱/ ۱۳۹، ونصه: «فقال: ربنا الله لا شريك له، قوله هذا يدل على أنه لم يبلغه الحديث، وإلا لم يقل مثل هذا؛ لأن غرضه أن كل الأمور خالقها هو الله وحده، وقد تفرد بخلقها، فإثبات شيء منها إلى غيره كأنه شرك في الخالقية، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ فلعله لم يبلغه الحديث... كما يقال في التخاطب والتحاور لأحد: لا تدخل بلدا كذا، فإن هناك طاعونا، فيجيب: ربنا الله لا شريك له». (ج)

بَابُ مَاجَاء فِي السِّوَاك

(۲۲)حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»(۱)... وَأَمَّا مُحَمَّدٌ فَزَعَمَ أَنَّ حَدِيثَ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَصَحُّ.

قوله: "أبو كريب":

ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمہ ستہ نے ان سے روایات لی ہیں اور یہ ثقہ ہیں۔(۲)

قوله: "عبدة بن سليمان":

دوسری صدی کے محدث ہیں، امام عجلی(۳) وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔(۴)

قوله: "لأمرتهم بالسواك":

---

(۱)أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم:۲۵۲، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم:۴۶.(ج)

(۲) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الثانية عشرة، أبو كريب محمد بن العلاء بن كريب الهمداني ۳۹۴/۱۱، ونصه: «أبو كريب محمد بن العلاء بن كريب الهمداني الحافظ، الثقة، الإمام، شيخ المحدثين، أبو كريب الهمداني، الكوفي، ولد سنة إحدى وستين ومائة». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي ہے، (۱۸۱-۲۶۱ھ=۷۹۷-۸۷۵م) رجالِ حدیث کے مؤرخ اور حفاظِ حدیث میں سے تھے، آپ کی مشہور کتاب "الثقات" ہے، حسین الجعفی اور شبابہ رحمہما اللہ آپ کے استادوں اور سعید بن عثمان اور محمد بن فطیس رحمہما اللہ آپ کے شاگردوں میں شامل ہیں۔(سير أعلام النبلاء للذهبي ۵۰۵/۱۲).(ج)

(۴)تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السادسة من الكتاب، ۲۲۷/۱، ونصه: «عبدة بن سليمان الإمام الحافظ أبو محمد الكلابي الكوفي...قال أحمد بن حنبل: ثقة، ثقة، وزيادة مع صلاح...مات في رجب سنة ثمانين ومائة...وقال العجلي: ثقة».(ج)

لفظِ سواك کی لغوی ونحوی تحقیق:

لفظ "سواك" آلہ اور فعل دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضاف محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تقدیر کی ضرورت نہیں، (۱) یہ لفظ "سَاكَ يَسُوكُ سَوكًا" سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں رگڑنا اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ "تساوك الإبل" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: "اونٹوں کا ادھر اُدھر کی طرف مائل ہونا"، (۲) دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، تفاعل کے ساتھ باب افتعال سے بھی آتا ہے اور لفظِ "استنان" بھی اسی معنی میں آتا ہے، جو لفظ "سن" سے مشتق ہے، (۳) پھر اس لفظ کا اطلاق مطلق دانت مانجھنے کے لیے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو، (۴) چنانچہ کہتے ہیں: "استاك بالأصابع"۔

مسواک کے فوائد:

مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ: مسواک کے فوائد تیس (۳۰) سے زیادہ ہیں: "أدناها إماطة الأذى عن الفم، وأعلاها تذكير الشهادتين عند الموت"۔ (۵)

قوله: "عند كل صلاة":

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب من تسوك بسواك غيره ۶/ ۱۸۳، ونصه: «قوله: (في السواك) أي: في استعمال السواك، هذا إذا كان المراد من السواك الآلة، وإذا كان المراد منه الفعل فلا حاجة إلى التقدير». (ج)

(۲) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل السين المهملة ۱۰/ ۴۴۶، ونصه: «السوك: فعلك بالسواك والمسواك، وساك الشيء سوكا: دلكه، وساك فمه بالعود يسوكه سوكا...ويقال: تساوكت الإبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال، أراد أنها تتمايل من ضعفها». (ج)

(۳) المصدر السابق ۱۳/ ۲۲۳، ونصه: «الاستنان: استعمال السواك، وهو افتعال من الإسنان أي: يمره عليها». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب السواك ۳/ ۱۴۲، ونصه: «وهو في اصطلاح العلماء استعمال عود أو نحوه في الأسنان، لتذهب الصفرة وغيرها عنها، والله أعلم». (ج)

(۵) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ۱/ ۱۱۵، ونصه: «ومنافعه وصلت إلى نيف وثلاثين منفعة، أدناها إماطة الأذى، وأعلاها تذكير الشهادة عند الموت». (ج)

مسواک کی شرعی حیثیت:

مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام اسحاقؒ (۱) اور داؤد ظاہریؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، (۲) ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیج اور عبداللہ بن عمرو بن حلحلہؓ کی ایک روایت سے ہے: "السواك واجب، وغسل الجمعة واجب على كل مسلم" (۳) لیکن حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "إسناده واهٍ" (۴) (کمزور ہے)، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام اسحاقؒ کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جمہور کی طرح سنیتِ سواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہریؒ رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ وہ سنیت کے قائل ہیں اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں، تب بھی ان کا اختلاف اجماع کے لیے مضر نہیں ہے۔ (۵)

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو یعقوب إسحاق بن إبراهیم بن مخلد ہے، (۱۶۱-۲۳۸ھ = ۷۷۸-۸۵۳م) ابن راہویہ سے مشہور ہیں، اصحابِ حدیث اور حفاظ میں سے تھے، اصل میں خراسانی ہیں، لیکن نیشاپور میں رہتے تھے اور نیشاپور ہی میں انتقال بھی ہوا، آپ کی تصانیف میں معروف "مسند إسحاق بن راهويه" ہے۔ (الانتقاء لابن عبد البر ۱/۱۰۸). (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب السواك ۳/۱۴۲، ونصه: «ثم إن السواك سنة ليس بواجب في حال من الأحوال، لا في الصلاة ولا في غيرها بإجماع من يعتد به في الإجماع، وقد حكى الشيخ أبو حامد الإسفرايني إمام أصحابنا العراقيين عن داود الظاهري أنه أوجبه للصلاة، وحكاه الماوردي عن داود وقال: هو عنده واجب لو تركه لم تبطل صلاته، وحكي عن إسحاق بن راهويه أنه قال: هو واجب، فإن تركه عمدا بطلت صلاته». (ج)

(۳) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد، كتاب الطهارة، باب السواك إلخ، فصل فيما يستدل به إلخ ۱/۳۵۲، ونصه: «روى أبو نعيم... قال: سمعت عبد الله بن عمرو بن حلحلة، ورافع بن خديج إلخ»، وكذا في الجامع الصغير للسيوطي، حرف السين، رقم: ۷۱۰۷. (ج)

(۴) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۲۴۳، ونصه: «ومنها حديث رافع بن خديج وغيره "السواك واجب" الحديث رواه أبو نعيم، وإسناده واه». (ج)

(۵) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب السواك ۳/ ۱۴۲، ونصه: «وقد أنكر أصحابنا المتأخرون على الشيخ أبي حامد وغيره نقل الوجوب عن داود وقالوا: مذهبه أنه سنة كالجماعة، ولو صح إيجابه عن داود لم تضر مخالفته في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه المحققون والأكثرون، وأما إسحاق فلم يصح هذا المحكي عنه، والله أعلم». (ج)

وقتِ سواک میں شافعیہ وحنفیہ کا اختلاف:

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں،(۱) ظاہریہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے،(۲) لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، ثمرۂ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کرکے ایک نماز پڑھ چکا ہو اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنتِ وضو ہے، اس لیے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔(۳)

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "لو لا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"۔

حنفیہ کے دلائل اور شافعیہ کی تردید:

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی "عند وضوء كل صلاة"(۴) جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہی روایت "مستدرك حاكم" میں

---

(۱) التنبيه في الفقه الشافعي للشيرازي الشافعي، كتاب الطهارة، باب السواك، ص: ۱۴، ونصه: «السواك سنة عند القيام إلى الصلاة». (ج)

(۲) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الصيام، مسئلة لا ينقض الصوم حجامة ۳۵۱/۴، ونصه: «وقد حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على السواك لكل صلاة». (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱۱۳/۱، ونصه: «(قوله: وهو للوضوء عندنا) أي سنة للوضوء. وعند الشافعي للصلاة قال في البحر: وقالوا: فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات يكفيه عندنا لا عنده». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب السواك ۳۹۴/۱، تحت الرقم: ۳۷۶، ونصه: «عند كل صلاة: أي: وضوئها لما روى ابن خزيمة في صحيحه والحاكم وقال: صحيح الإسناد، والبخاري تعليقا في كتاب الصوم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء». (ج)

ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا أن أشق على أمتي، لفرضت عليهم السواك مع الوضوء"۔(۱) حافظ ذہبیؒ "تلخيص المستدرك" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "هو على شرطهما وليس له علة"،(۲) نیز یہی روایت "صحيح ابن حبان" میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم مع الوضوء بالسواك عند كل صلاة"،(۳) علامہ نیموی رحمہ اللہ(۴) فرماتے ہیں "إسناده صحيح"(۵) یہی روایت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخيص الحبير" میں ذکر کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے(۶) جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ "المعجم الطبراني" میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء"،(۷) علامہ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ "مجمع الزوائد، باب في السواك" کے تحت اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "رواه الطبراني في الأوسط، وفيه ابن إسحاق، وهو ثقة مدلس، وقد صرح بالتحديث، وإسناده حسن"(۸) اس کے علاوہ "سنن الكبرى للنسائي"، "مسند أحمد"، "مستدرك حاكم"، "صحيح ابن خزيمة" اور "صحيح ابن حبان" کی ان روایات سے حنفیہ کا استدلال ہے جن میں "عند كل صلاة" کے بجائے "عند كل وضوء" یا "مع كل وضوء" کے

---

(۱) مستدرك حاكم، كتاب الطهارة، فضيلة السواك، رقم:۵۱۶.(ر)

(۲) تلخيص الذهبي على هامش المستدرك ۱/۲۴۵، تحت الرقم:۵۱۶.(ج)

(۳) صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء، ذكر البيان بأن قوله صلى الله عليه وسلم إلخ، رقم:۱۰۶۹.(ج)

(۴) آپ کا پورا نام ظهير أحسن بن سبحان علي النيموي ہے، (۱۲۷۸-۱۳۲۵ھ = ۱۸۶۱-۱۹۰۷م) آپ کی جائے ولادت عظیم آباد کی ایک گاؤں نیمی ہے، آپ کے اساتذہ میں علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ جیسے حضرات شامل ہیں، بیعت کا تعلق شیخ فضل الرحمن گنج مرادآبادی رحمہ اللہ سے تھا، آپ کی تصنیفات میں مشہور "آثار السنن مع التعليق الحسن" ہے۔ (نزهة الخواطر لعبد الحي الحسني، الطبقة الرابعة عشرة ۸/۱۲۵۵). (ج)

(۵) آثار السنن للنيموي، كتاب الطهارة، باب السواك، ص:۲۹.(ر)

(۶) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك رقم:۶۷، ونصه: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلاة».(ج)

(۷) المعجم الأوسط للطبراني، باب الألف، من اسمه أحمد، رقم:۱۲۳۸.(ج)

(۸) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم:۱۱۱۷.(ج)

الفاظ وارد ہوئے ہیں۔[1] ملا علی قاریؒ[2] فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلاة" کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں۔[3]

حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلاة" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے "عند وضوء کل صلاة"[4] اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی شاہد ہیں۔

دلیلِ اول:

ایک یہ کہ "صلاة" والی روایتوں میں ہر جگہ "عند" کا لفظ آیا ہے، جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر "سواك" اور "صلاة" میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر "عند کل صلاة" کا اطلاق ہو سکتا ہے،[5] اس کے برخلاف وضو والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ "مع" وارد ہوا ہے، جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے۔[6]

---

(۱) السنن الكبرى للنسائي، كتاب الصيام، السواك للصائم، رقم: ۳۰۲۱، وفي مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة، رقم: ۹۹۲۸، وفي المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الطهارة، رقم: ۵۱۶، وفي صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء، باب ذكر الدليل على أن الأمر إلخ، رقم: ۱۴۰، وفي صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء، ذكر البيان بأن قوله ﷺ إلخ، رقم: ۱۰۶۹.(ج)

(۲) آپ کا پورا نام علي بن سلطان محمد نور الدين الهروي القارئ ہے، (۰۰۰-۱۰۱۴ھ=۰۰۰-۱۶۰۶م) آپ کے اساتذہ میں ابن حجر ہیتمی اور ابوالحسن بکری رحمہما اللہ شامل ہیں، آپ نے مختلف علوم وفنون میں کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں زیادہ مشہور "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" ہے۔(البدر الطالع للشوكاني ۱/۴۴۵، والأعلام للزركلي ۱۲/۵).(ج)

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۳۹۵، تحت الرقم: ۳۷۶، ونصه: «والشافعية يجمعون بين الحديثين بالسواك في ابتداء كل منهما».(ج)

(۴) ويؤيده ما رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۷۵۱۳، ونصه: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء-أو مع كل وضوء بسواك- ولأخرت عشاء الآخرة إلى ثلث الليل». (ر،ت)

(۵) الشافي العي على مسند الشافعي للسيوطي، ص: ۱۰۲، ونصه: «أن كلمة (عند) لا يختص استعمالها بحالة المقارنة، بل يكفي له المقاربة».(ج)

(۶) أصول السرخسي لشمس الأئمة السرخسي، باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه ۱/۲۲۵، ونصه: «فأما مع، فهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد».(ج)

دلیلِ دوم:

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، چنانچہ "سنن النسائي"، "ابن حبان" اور "مسند أحمد" کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں: "السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب"(۱) نیز سواک کا مقصود بھی "تنظیف الأسنان" ہے،(۲) جو بابِ طہارت میں سے ہے، اس لیے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنتِ وضو قرار دیا جائے۔

دلیلِ سوم:

تیسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت مسواک مسنون ہو، تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقضِ وضو ہے ہی،(۳) شافعیہ کے نزدیک بھی پسندیدہ نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست کا خروج تو بہرحال ان کے نزدیک بھی برا ہے۔(۴)

دلیلِ چہارم:

چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت ﷺ نماز کے لیے کھڑے ہوتے

---

(۱) سنن النسائي، كتاب الطهارة، الترغيب في السواك، رقم: ۵، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، ذكر إثبات رضا الله عز وجل للمتسوك، رقم: ۱۰۶۷، وفي مسند أحمد، مسند أبي بكر الصديق، رقم: ۷. (ر، ت)

(۲) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، حرف الكاف ۲/ ۲۶۷، ونصه: «الاستنان، وهو تنظيف الأسنان بدلكها بالسواك». (ج)

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/ ۳۹۵، تحت الرقم: ۳۷۶، ونصه: «وإنما لم يجعله علماؤنا من سنن الصلاة نفسها؛ لأنه مظنة جراحة اللثة وخروج الدم، وهو ناقض عندنا». (ج)

(۴) الحاوي للماوردي، كتاب الطهارة، باب حيض المرأة وطهرها إلخ ۱/ ۹۱۴، ونصه: «لأن خروج الدم من الجسد يوجب غسل محله من غير وضوء»، وفي حاشية منظومة الحافظ زين الدين العراقي لمحمد بن أحمد العباد ۱/ ۱۰، ونصه: «أنه لم يثبت أي: دليل في الكتاب ولا في السنة يتضمن إيجاب الوضوء من خروج الدم، من غير السبيلين ... لذا رأى بعض الفقهاء كالشافعية من باب الاحتياط، والخروج من الخلاف استحباب الوضوء»، وفي رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/ ۱۱۳، ونصه: «وعلله السراج الهندي في "شرح الهداية" بأنه إذا استاك للصلاة ربما يخرج دم وهو نجس بالإجماع وإن لم يكن ناقضا عند الشافعي». (ج)

وقت مسواک فرماتے ہوں۔ (۱)

ان وجوہات کی بناء پر مسواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے۔

یہ اختلاف نزاع لفظی ہے:

احناف اور شوافع رحمہم اللہ کا یہ اختلاف عرصۂ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاع لفظی ہے اور اگر کوئی شخص پرانے وضو سے نئی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے، تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لیے مسواک مستحب ہے، (۲) اس لیے کہ شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدير" میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، ان پانچ مواقع میں انہوں نے "قيام إلى الصلاة" کا بھی ذکر کیا ہے: (۳) "والاستحباب والسنّية كلاهما متقاربان لا تخالف بينهما، ويكفي لرفع الخلاف هذا القدر" (۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں۔

مسواک کا مسنون طریقہ:

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، (۵) یہ بات حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کی ایک مرفوع مرسل

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۳۹۵، تحت الرقم: ۳۷۶، ونصه: «ولأنه لم يرو أنه عليه الصلاة والسلام استاك عند قيامه إلى الصلاة، فيحمل قوله عليه الصلاة والسلام: "لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة" على كل وضوء». (ج)

(۲) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب السواك ۱/۴۴۸، تحت الرقم: ۲۴۵، ونصه: «ثم إنَّ الحنفيةَ قائلون باستحبابه عند القيام إلى الصلاة أيضًا، إذ أبطأ بعد الوضوء». (ج)

(۳) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات ۱/۲۵، ونصه: «ويستحب في خمسة مواضع: اصفرار السن، وتغير الرائحة، والقيام من النوم، والقيام إلى الصلاة، وعند الوضوء». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في السواك ۱/۱۴۵. (ج)

(۵) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۱۱۴، ونصه: «(و) ندب إمساكه (بيمناه) ... ويستاك عرضا لا طولا»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/ ۲۸۰، ونصه: «والمستحب أن يستاك عرضا»، وفي مواهب الجليل للرعيني المالكي، كتاب الطهارة ۱/ ۲۶۵، ونصه: «ويستحب أن يستاك عرضا، ولا يستاك طولا»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة ۱/ ۷۱، ونصه: «ويستاك عرضا». (ج)

روایت سے ثابت ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا شربتم فاشربوا مصًا، وإذا استكتم، فاستاكوا عرضًا"،(١) حافظ ابن حجرؒ "تلخيص الحبير" میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں: "فيه محمد بن خالد القرشي، قال ابن القطان: لا يعرف، قلت: وثقه ابن معين وابن حبان"(٢) اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہو جاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کو "أضعف المراسيل" کہا جاتا ہے،(٣) لیکن اول تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہٰذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابل قبول ہیں،(٤) دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري، باب السواك" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: "له شاهد موصول عند العقيلي في الضعفاء"(٥) یہ شاہد بھی خواہ سنداً ضعیف ہو، لیکن اس سے مرسلِ عطاء کی تائید ضروری ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ "التلخيص الحبير" میں لکھتے ہیں کہ عرضًا مسواک کرنا دانتوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طولاً مسواک کرنا افضل ہے،(٦) جیسا کہ "صحيحين" میں حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ثابت ہے(٧) اور "مسند أحمد" میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "وطرف السواك على لسانه يستن إلى

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم: ٥. (ج)

(٢) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك ١٠٨/١، تحت الرقم: ٦٩. (ج)

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمه عطاء ٢٠٢/٧، ونصه: «ليس في المرسلات شيء أضعف من مرسلات الحسن وعطاء، فإنهما كانا يأخذان عن كل أحد»، وفي تهذيب الكمال ليوسف بن عبد الرحمن المزي ٨٣/٢٠، ونصه: «عن أحمد بن حنبل: مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات، ومرسلات إبراهيم النخعي لا بأس بها، وليس في المرسلات شيء أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح؛ فإنهما كانا يأخذان عن كل أحد». (ج)

(٤) الأربعون النووية للنووي، مقدمة المؤلف ٤٢/١، ونصه: «وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال». (ج)

(٥) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب السواك ٣٥٦/١، تحت الرقم: ٢٤٥. (ج)

(٦) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك، تحت الرقم: ٦٩، ونصه: «هذا إنما هو في الأسنان، أما في اللسان فيستاك طولا، كما في حديث أبي موسى في الصحيحين، ولفظ أحمد "وطرف السواك على لسانه يستن إلى فوق" قال الراوي: كأنه يستن طولا»، وكذا في رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ١١٤/١، ونصه: «يستاك عرضا في الأسنان وطولا في اللسان جمعا بين الأحاديث». (ج)

(٧) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب السواك، رقم: ٢٤٤، ونصه: «عن أبي بردة، عن أبيه، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فوجدته يستن بسواك بيده يقول: أع أع، والسواك في فيه، كأنه يتهوع»،

فوق إلخ"۔ (۱)

مسواک کس درخت کی ہونی چاہیے؟

مسنون یہ ہے کہ مسواک "شجرة الأراك" یعنی پیلو کی ہو، (۲) چنانچہ "صحیح ابن حبان"، "المعجم الطبراني" اور "مسند أبي يعلى" میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: "قال كنت أجتني لرسول الله صلى الله عليه وسلم سواكًا من أراك" (۳) ذكره الحافظ في "التلخيص الحبير" وسكت عليه"۔ (۴)

نیز علامہ ہیثمیؒ نے "مجمع الزوائد" میں حضرت ابوخیرہ الصباحیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے: "كنت في الوفد، فزودنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بالأراك وقال: استاكوا بهذا" علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "رواه الطبراني في الكبير، وإسناده حسن"۔ (۵)

= وفي صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم: ۲۵۴، ونصه: «عن أبي موسى، قال: دخلت على النبي ﷺ وطرف السواك على لسانه». (ج)

(۱) جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده، حديث أبي موسى الأشعري، رقم: ۱۹۷۳۷، ونصه: «عن أبي موسى قال: «دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يستاك، وهو واضع طرف السواك على لسانه، يستن إلى فوق، فوصف حماد: كأنه يرفع سواكه، قال حماد: ووصفه لنا غيلان قال: كان يستن طولا». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۱۱۵، ونصه: «ويستاك بكل عود إلا الرمان والقصب، وأفضله الأراك، ثم الزيتون». (ج)

(۳) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (واللفظ له)، باب العين، من مناقب ابن مسعود، رقم: ۸۴۵۲، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، مناقب الصحابة، رقم: ۷۰۶۹، وأخرجه أبو يعلى في مسنده، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: ۵۳۱۰. (ج)

(۴) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۶۵، وكذا في مسند أحمد، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: ۳۹۹۱، ونصه: «عن ابن مسعود أنه كان يجتني سواكا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مم تضحكون؟ قالوا يا نبي الله، من دقة ساقيه، فقال: والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أحد»، وأيضا في مسند أحمد، مسند عبد الله بن جابر، رقم: ۱۵۱۴۷، ونصه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بهم، وهم يجتنون أراكا، فأعطاه رجل جني أراك، فقال: لو كنت متوضئا أكلته». (ر)

(۵) مجمع الزوائد للهيثمي، باب بأي شيء يستاك، رقم: ۲۵۷۵، وفي المعجم الكبير للطبراني، رقم: ۹۲۳، وفي جمع الفوائد من جامع الأصول لمحمد بن محمد الفاسي المالكي، كتاب الطهارة، التخليل والسواك وغسل اليدين، رقم: ۵۹۷. (ر)

مسواک کی جگہ برش استعمال کرنے کا حکم:

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو برش وغیرہ رائج ہیں، ان سے یہ سنت ادا ہوجاتی ہے یا نہیں؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں: ایک "سنة السواك" دوسرے "استعمال المسواك المسنون"، جہاں تک "سنة السواك" کا تعلق ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مسواکِ مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا، منجن، یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی سنتِ سواک ادا ہوجاتی ہے،(۱) اگرچہ "استعمال المسواك المسنون" کی سنت ادا نہ ہوگی، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، امام بیہقیؒ اور ابن عدیؒ نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے: "تجزي من السواك الأصابع"(۲) حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير، باب السواك" میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء الدین مقدسیؒ(۳) کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "لا أرى بسنده بأسًا"،(۴) نیز امام بیہقیؒ نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے، جو قابل اعتبار ہے،(۵) اس کے علاوہ "مسند أحمد" میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، سنن الوضوء ۲۱/۱، ونصه: «وتقوم الأصبع، أو الخرقة الخشنة مقامه عند فقده، أو عدم أسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده». (ج)

(۲) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الاستياك عرضا، رقم: ۱۷۷، ونصه: «أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان، أخبرنا أحمد بن عبيد، حدثني أبو الضحاك بن أبي عاصم النبيل، ثنا محمد بن موسى، ثنا عيسى بن شعيب، ثنا ابن المثنى، عن النضر بن أنس، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تجزي من السواك الأصابع"»، وفي الكامل لابن عدي، من اسمه عبد الحكم وعبد الحكيم، رقم: ۱۳۵۳۴. (ج)

(۳) آپ کا پورا نام ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي ہے، (۵۶۹-۶۴۳ھ=۱۱۷۴-۱۲۴۵م) آپ علمِ حدیث اور فنِ رجالِ حدیث کو خوب جاننے والے تھے، آپ نے ۵۰۰ سے زیادہ مشائخ سے روایات لی ہیں، آپ کی تصانیف میں "الأحكام"، "فضائل الأعمال"، "الأحاديث المختارة"، "مناقب أصحاب الحديث" وغیرہ شامل ہیں۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۴۷۲/۱۴). (ج)

(۴) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك ۲۴۷/۱، تحت الرقم: ۶۹، ونصه: «ومنها حديث يجزي من السواك الأصابع، رواه ابن عدي، والدار قطني، والبيهقي من حديث عبد الله بن المثنى عن النضر بن أنس عن أنس، وفي إسناده نظر. وقال الضياء المقدسي: لا أرى بسنده بأسا». (ج)

(۵) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب الاستياك بالأصابع، رقم: ۱۷۶، ونصه: «أخبرنا أبو سعد الماليني، أخبرنا أبو أحمد بن عدي، حدثنا الساجي قال: حدثني محمد بن موسى، حدثنا عيسى بن شعيب عن عبد الحكم القسملي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تجزي من السواك الأصابع». (ج)

ہے "ائتني بكوز من ماء، فغسل وجهه، وكفيه ثلاثا، وتمضمض، فأدخل بعض أصابعه في فيه"، اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا: "كذا كان وضوء نبي الله صلى الله عليه وسلم"،(۱) حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير" میں اس حدیث کو اصح کہا ہے،(۲) نیز "مجمع الزوائد" میں ایک حدیث اس طرح مروی ہے: "عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الأصابع تجزي مجزى السواك إذا لم يكن سواك"، "رواه الطبراني في الأوسط وكثير ضعيف" وقد حسن الترمذي حديثه۔(۳)

ان روایات کا مجموعہ "أصابع" کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے، اسی طرح صاحبِ "هداية" فرماتے ہیں: "وعند فقده يعالج بالأصبع"(۴) لہٰذا منجن یا برش بشرطیکہ اس کا ریشہ پاک ہو، اس سے یہ سنت ادا ہوجائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو، ان کا استعمال حرام ہے،(۵) لیکن "استعمال المسواك المسنون" اس کی فضیلت صرف زیتون، پیلو اور نیم کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے،(۶) منجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہوسکتی، اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لیے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے، اتنی کوئی اور چیز نہیں۔

---

(۱) جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب، رقم: ۱۳۵۶. (ج)

(۲) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۲۴۷، تحت الرقم: ۶۹، ونصه: «وأصح من ذلك ما رواه أحمد في مسنده من حديث علي بن أبي طالب أنه دعا بكوز إلخ». (ج)

(۳) مجمع الزوائد، كتاب الصلاة، باب ما يفعل عند عدم السواك، رقم: ۲۵۷۷. (ج)

(۴) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات ۱/۱۲. (ج)

(۵) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في الطهارة الحقيقية ۱/۶۳، ونصه: «(وأما) الخنزير: فقد روي عن أبي حنيفة أنه نجس العين؛ لأن الله تعالى وصفه بكونه رجسا، فيحرم استعمال شعره، وسائر أجزائه». (ج)

(۶) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب السواك يوم الجمعة ۸/۱۸۱، تحت الرقم: ۸۸۷، ونصه: «المستحب أن يستاك بعود من أراك، ... وروى الطبراني في (الأوسط) من حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (نعم السواك الزيتون من شجرة مباركة يطيب الفم، ويذهب بالحفر، وهو سواكي وسواك الأنبياء قبلي». (ج)

روایتِ زید کی ترجیح اور اس کی وجوہات:

قوله:"وأما محمد فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد أصح":

امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، لیکن امام بخاریؒ نے حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب زید بن خالدؓ کی روایت اصح ہے، تو امام ترمذیؒ نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر کیوں ذکر نہیں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زیدؓ کی روایت امام بخاریؒ اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لیے امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا۔(۱)

دوسرا سوال یہاں یہ ہے کہ حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ والی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو(۲) ہیں، جو اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں،(۳) اس کے علاوہ حضرت زیدؓ کی روایت میں ایک اضافہ بھی موجود ہے،(۴) لہٰذا "زيادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ مکمل ہے۔(۵)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ماجاء في السواك ۱/۶۷، تحت الرقم: ۲۲، ونصه: «إن الترمذي يأتي بالأحاديث الغير المشتهرة في الباب، لعل غرضه الاطلاع على القاعدة الجديدة؛ لأن البخاري شيخه قد أتى بها، والترمذي يأتي بغيرها». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي المدني ہے، (۰۰۰-۱۴۵ھ = ۰۰۰-۷۶۲م) آپ نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، عبیدہ بن سفیان، سعید بن حارث رحمہم اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں اور آپ سے موسیٰ بن عقبہ، حماد بن سلمہ، یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ وغیرہ نے روایات لی ہیں، ان کے بارے میں ائمۂ جرح وتعدیل میں سے بعض نے توثیق کی ہے اور بعض نے جرح۔ (تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم، من اسمه محمد ۹/۳۷۵). (ج)

(۳) أحوال الرجال للجوزجاني، أهل المدينة وغيرها، ص: ۱۴۱، ونصه: «محمد بن عمرو بن علقمة ليس بقوي الحديث». (ج)

(۴) اور وہ اضافہ یہ ہے: "ولأخرت العشاء إلى ثلث الليل". (ج)

(۵) الكفاية للخطيب البغدادي، باب القول في حكم خبر العدل ۱/۴۲۴، ونصه: «قال الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث: زيادة الثقة مقبولة». (ج)

قوله: "محمد بن إبراهيم":

ثقہ راوی ہیں،(۱) البتہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ انہوں نے بعض منکر حدیثیں بھی روایت کی ہیں۔(۲)

(۱) الثقات للعجلي، باب الميم، ص: ۴۰۰، ونصه: «محمد بن إبراهيم التيمي مدني، ثقة». (ج)

(۲) العلل ومعرفة الرجال لأحمد، رواية ابنه عبد الله، الجزء الثاني ۵۶۶/۱، ونصه: «سمعته وذكر محمد بن إبراهيم التيمي المديني، فقال: في حديثه شيء يروي أحاديث مناكير أو منكرة، والله أعلم». (ج)

بابُ مَا جَاء إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِه فَلَايَغْمِسَنَّ يَده فِي الإِنَاء

(٢٤) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ أَحْمَدُ بْنُ بَكَّارٍ الدِّمَشْقِيُّ مِنْ وَلَدِ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ صَاحِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَأَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:«إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَايُدْخِلْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يُفْرِغَ عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا؛ فَإِنَّهُ لَايَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ».(١)

قوله: ''أبو الوليد'':

ان کا پورا نام احمد بن عبدالرحمن بن بکّار(٢) ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں۔(٣)

قوله: ''الوليد بن مسلم'':

---

(١)أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، رقم:١٦٢، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، رقم:٢٧٨.(ج)

(٢) آپ کا پورا نام أبو الوليد أحمد بن عبد الرحمن بن بكار ہے، (٠٠٠-٢٤٨ھ= ٠٠٠-٨٦٢م) امام اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے ولید بن مسلم، حماد بن مالک اور عبدالرزاق بن الہمام رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں امام ترمذی، امام نسائی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٢٦١/٧١).(ج)

(٣)تهذيب الكمال للمزي، باب الألف، من اسمه أحمد ٣٨٤/١، ونصه: «أخبرنا محمد بن محمد الباغندي قال:... وإنما كان محللا يحلل الرجال للنساء ويعطى الشيء فيطلق، وكان سيئ الحال بدمشق، ولو شهد عندي وأنا قاض على تمرتين، يعني لم أجز شهادته... قال الخطيب: وأبو الوليد ليس حاله عندنا ما ذكر الباغندي عن هذا الشيخ، بل كان مس أهل الصدق، وقد حدث عنه من الأئمة أبو عبد الرحمن النسائي، وحسبك به».(ج)

یہ بھی صدوق ہیں، البتہ تدلیس تسویہ کے عادی ہیں، تدلیس تسویہ کا مطلب ہے: "إسقاط الضعيف من بين الثقتين" اور یہ تدلیس کی قبیح ترین قسم ہے،(۱) ان کا معمول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں "عن الأوزاعي عن الزهري" کہہ کر روایت کرتے تھے، حالانکہ اوزاعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا،(۲) بعض لوگوں نے انہیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے۔(۳)

قوله: "عن الأوزاعي":

یہ حدیث وفقہ کے مشہور امام ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں۔(۴)

قوله: "إذا استيقظ أحدكم من الليل":

"من الليل" کی قید کے بارے میں فقہاء کی آراء:

اس حدیث کی بعض روایتوں میں "من الليل" کی قید مذکور ہے اور بعض میں نہیں۔(۵)

---

(۱) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح لإبراهيم الأبناسي الشافعي، النوع الثاني عشر: معرفة التدليس وحكم المدلس ۱/۱۷۴، ونصه: «وقد ترك المصنف قسما ثالثا، وهو أشر الأقسام يسمونه تدليس التسوية، سماه بذلك ابن القطان وغيره، وهو أن يسمع المدلس حديثا من شيخ ثقة، والثقة سمعه من شيخ ضعيف، وذلك الضعيف يرويه عن ثقة، فيسقط المدلس شيخ شيخه الضعيف، ويجعله من رواية شيخه الثقة عن الثقة الثاني». (ج)

(۲) الضعفاء والمتروكون للدار قطني، حرف الياء، ص: ۱۳۹، ونصه: «الوليد بن مسلم يرسل، يروي عن الأوزاعي أحاديث الأوزاعي عن شيوخ ضعفاء عن شيوخ قد أدركهم مثل نافع وعطاء والزهري، فيسقط أسماء الضعفاء، ويجعلها عن الأوزاعي عن عطاء». (ج)

(۳) النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، النوع الثاني عشر: التدليس ۲/۱۰۷، ونصه: «قال صالح جزرة سمعت الهيثم بن خارجة يقول: قلت للوليد بن مسلم: قد أفسدت حديث الأوزاعي قال: كيف، قلت: تروي عن الأوزاعي عن نافع، وعن الأوزاعي عن الزهري، وعن الأوزاعي عن يحيى بن سعيد وغيرك، يدخل بين الأوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الأسلمي وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة وقرة قال: أنبل الأوزاعي أن يروي عن مثل هؤلاء، قلت: فإذا روى عن هؤلاء، وهم ضعفاء أحاديث كثيرة مناكير، فأسقطتهم وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي، فلم يلتفت إلى قولي». (ج)

(۴) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين، ذكر من اسمه عبد الرحمن ۱/۳۴۷، ونصه: «عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو الأوزاعي أبو عمرو، الفقيه، ثقة، جليل من السابعة». (ج)

(۵) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها، رقم: ۱۰۵، ونصه: «قال: سمعت أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات إلخ». (ر،ز)

امام شافعیؒ نے عدم تقیید کو راجح قرار دیا ہے،(۱) حنفیہ اور جمہور فقہاء کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی "غسل الیدین" کا یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں۔(۲)

امام احمدؒ کی رائے:

لیکن امام احمدؒ نے اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں،(۳) حنفیہ وغیرہ کے نزدیک "من اللیل" کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ "صحیح البخاري" میں یہ روایت "لیل" کی قید کے بغیر آئی ہے۔(۴)

امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت "لیل" کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے لیکن ترجمۃ الباب "صحیح البخاري" کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی جمہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم "معلول بالعلة" ہے اور اس کی علت خود آنحضرت ﷺ نے بتائی ہے یعنی: "فإنه

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب السواك ۱/۳۴۹، ونصه: «قد ذكرنا كراهة غمس اليد قبل الغسل متى شك في نجاسة اليد، سواء قام من نوم الليل، أو النهار، أو شك في نجاستها بسبب آخر وهي كراهة تنزيه، هذا مذهبنا، وبه قال جمهور العلماء». (ج)

(۲) شرح سنن أبي داود للعيني، كتاب الطهارة، باب في الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها ۱/۲۷۷، تحت الرقم: ۹۲، ونصه: «فالحكم ليس بمخصوص بالقيام من النوم، بل المعتبر فيه الشك في نجاسة اليد، فمتى شك في نجاستها كُره له غمسها في الإناء قبل غسلها، سواء قام من نوم الليل، أو من نوم النهار، أو شك في نجاستها من غير نوم، وهذا مذهب الجمهور»، وفي المنتقى شرح الموطأ للباجي المالكي ۱/۴۸، ونصه: «وتعليق هذا الحكم بنوم الليل لا يدل على اختصاصه به... ألا ترى أن الشرع علقه على نوم المبيت، ولم يمنع ذلك من أن يتعدى إلى نوم النهار، لما تساويا في علة الحكم». (ج)

(۳) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسئلة غسل اليدين في أول الوضوء ۱/۷۳، ونصه: «فأما عند القيام من نوم الليل، فاختلفت الرواية في وجوبه فروي عن أحمد وجوبه، وهو الظاهر عنه ... ولا تختلف الرواية في أنه لا يجب غسلهما من نوم النهار». (ج)

(۴) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، رقم: ۱۶۲، ونصه: «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إذا توضأ أحدكم، فليجعل في أنفه، ثم لينثر، ومن استجمر فليوتر، وإذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده». (ج)

لا يدري أين باتت يده" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہٰذا حکم بھی برابر ہوگا۔ (۱)

قوله: "فلا يدخل يده في الإناء":

بعد النوم ہاتھ دھونے کے حکم میں فقہاء کے اقوال:

اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا ہے:

حنابلہ اور ظاہریہ کا مسلک:

امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ اس کو وجوب کے لیے قرار دیتے ہیں۔ (۲) اور علامہ ابن قدامہ (۳) نے "المغني" میں امام احمد رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے۔ (۴)

شوافع، مالکیہ اور احناف رحمہم اللہ کا مسلک:

لیکن امام شافعیؒ اس حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں۔ (۵) اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب۔ (۶)

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا ۱۹/۳، تحت الرقم: ۱۶۲، ونصه: «وأجابوا بأن العلة تقتضي إلحاق نوم النهار بنوم الليل، وتخصيص نوم الليل بالذكر للغلبة». (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره إلخ ۱۸۰/۳، ونصه: «وحكى أصحابنا عن الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه ينجس إن كان قام من نوم الليل، وحكوه أيضا عن إسحاق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري، وهو ضعيف جدا»، وفي المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الطهارة، مسألة عدم جواز الغسل إلخ ۲۰۳/۱، ونصه: «وروي عن الحسن إعادة الوضوء والصلاة على من لم يغسل يده ثلاثا قبل أن يدخلها في الوضوء، وبه يقول داود وأصحابنا». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ہے، (۵۴۱-۶۲۰ھ=۱۱۴۶-۱۲۲۳م) مجتہد، فقیہ اور شیخ الاسلام تھے، حصول علم کے لیے بغداد تشریف لے گئے، آپ کی کتابوں میں "المغني"، "المقنع"، "الكافي في الفقه" اور "العمدة" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۴۹/۱۶). (ج)

(۴) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسئلة غسل اليدين في أول الوضوء ۷۳/۱، ونصه: «فأما عند القيام من نوم الليل، فاختلفت الرواية في وجوبه، فروي عن أحمد وجوبه، وهو الظاهر عنه». (ج)

(۵) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب غسل اليدين قبل الوضوء ۳۹/۱ ونصه: «وأحب غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء للوضوء للسنة لا للفرض». (ج)

(۶) التفريع في فقه الإمام مالك لابن الجلّاب المالكي، كتاب الطهارة، فصل في غسل اليدين إلخ ۱۷/۱، ونصه: «قال مالك رحمه الله: يستحب لمن استيقظ من نومه غسل يديه قبل أن يدخلهما في إنائه». (ج)

حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، جسے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں بیان کیا ہے کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو، تو غسل الیدین واجب ہے اور اگر شک ہو تو سنتِ مؤکدہ ہے اور اگر شک بھی نہ ہو تو مسنون ہے۔(۱)

جمہور کے مسلک کی علت:

دراصل جمہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لیے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لیے ہے؛ کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔(۲)

حنابلہ کے مسلک کی بنیاد:

اس کے برخلاف امام احمد رحمہ اللہ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیثِ "سنن الترمذي" کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں، اسی لیے انہوں نے رات اور دن کی تفصیل کردی ہے اور حکم کو وجوب کے لیے مانا ہے۔

ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈالنے کا حکم:

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئے بغیر

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱۸/۱، ونصه: «ثم اعلم أن الابتداء بغسل اليدين واجب إذا كانت النجاسة محققة فيهما، وسنة عند ابتداء الوضوء كما ذكرنا، وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة». (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ۱/ ۴۰۳، تحت الرقم: ۳۹۱، ونصه: «وأنه عليه الصلاة والسلام علق الغسل بتوهم النجاسة، وتوهمها لا يوجبه، فكان ذلك دليلا على السنة وعدم الوجوب»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب كراهة غسل المتوضئ وغيره يده المشكوك في الماء ۳/ ۱۸۰، ونصه: «ثم مذهبنا ومذهب المحققين أن هذا الحكم ليس مخصوصا بالقيام من النوم بل المعتبر فيه الشك في نجاسة اليد فمتى شك في نجاستها كره له غمسها في الاناء قبل غسلها سواء قام من نوم الليل أو النهار أو شك في نجاستها من غير نوم، وهذا مذهب جمهور العلماء». (ج)

برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا۔ (۱)

امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو، تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائے گا۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، (۴) اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو ماقبل میں گذری ہے۔

احادیث میں غسل یدین کے حکم کا پسِ منظر:

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ: "غسل اليدين بعد الاستيقاظ من منامه" کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے اور ملک گرم تھا، پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے "استنجاء بالحجارة" کا رواج تھا، اس لیے اس دور میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے اور ملوث ہو جائے، اس لیے یہ حکم دیا گیا، (۵) اس کا تقاضا یہ

---

(۱) التمهيد لابن عبد البر المالكي، الحديث الثالث والعشرون ۲۵۳/۱۸، ونصه: «الحسن البصري فيما روى عنه أشعث يقول إذا استيقظ أحدكم من النوم، فغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها أهراق الماء، وإلى هذا ذهب أهل الظاهر، فلم يجيزوا الوضوء به؛ لأنه عندهم ماء منهي عن استعماله، هذا معنى النهي عن غمس اليد فيه عندهم، كأنه قال إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده في إناء وضوئه فإن فعل فلا يتوضأ بذلك الماء». (ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل غمس يده في الإناء قبل غسلها ۷۴/۱، ونصه: «ومن أوجبه قال: إن كان الماء كثيرا يدفع النجاسة عن نفسه، لم يؤثر أيضا؛ لأنه يدفع الخبث عن نفسه، وإن كان يسيرا، فقال أحمد: أعجب إلي أن يهريق الماء». (ج)

(۳) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب كراهة غسل المتوضئ إلخ ۱۸۰/۳، ونصه: «لكن الجماهير من العلماء المتقدمين والمتأخرين على أنه نهي تنزيه، لا تحريم، فلو خالف، وغمس لم يفسد الماء، ولم يأثم الغامس». (ج)

(۴) المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي، باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة ۴۸/۱، ونصه: «فاستحب له غسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه على معنى التنظف والتنزه، ولو أدخل يده في إنائه قبل أن يغسلها لما أثم». (ج)

(۵) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب كراهة غسل المتوضئ وغيره إلخ ۱۷۹/۳، ونصه: «أن أهل الحجاز كانوا يستنجون بالأحجار، وبلادهم حارة، فإذا نام أحدهم عرق، فلا يأمن النائم أن يطوف يده على ذلك الموضع النجس، أو على بثرة، أو قملة، أو قذر غير ذلك». (ج)

ہے کہ جس شخص نے "استنجاء بالماء" کیا ہو یا شلوار پہن رکھی ہو، تو اس کے لیے یہ حکم نہیں۔

لیکن علامہ ابو الولید باجی مالکیؒ(۱) نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہلِ عراق کا قول زیادہ پسندیدہ ہے کہ دراصل یہ حکم طہارت کے بجائے نظافت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے نجس ہونے کا احتمال نہ ہو، تب بھی سونے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نظافت کے خلاف ہے اور شریعت میں طہارت کے ساتھ نظافت بھی مطلوب ہے، لہٰذا یہ حکم صرف اس دور کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطہ کے لیے یہ حکم عام ہے۔(۲)

قوله: "حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلثا":

حدیثِ باب کا تعلق سنن وضو سے ہے یا احکام میاہ سے؟

صاحبِ "هداية" نے اس حدیث سے وضو کی ابتداء میں "غسل اليدين إلى الرسغين" کی سنیت پر استدلال کیا ہے،(۳) لیکن علامہ بنوری نے معارف السنن اور شاہ صاحب نے فیض الباری میں (۴) اور علامہ

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي ہے، (۴۰۳-۴۷۴ھ = ۱۰۱۲-۱۰۸۱م) محدث اور فقیہ ہیں، آپ ابو الولید الباجی کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے طلبِ علم کے لیے بہت سے سفر کیے، آپ کی تصنیفات میں "السراج في علم الحجاج" اور "إحكام الفصول" وغیرہ شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۱۲۵/۳). (ج)

(۲) المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي، العمل في الوضوء، باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة ۴۸/۱، ونصه: «والأظهر ما ذهب إليه شيوخنا العراقيون من المالكيين وغيرهم أن النائم لا يكاد أن يسلم من حك جسده وموضع بثرة في بدنه، ومس رفغه وإبطه وغير ذلك من مغابن جسده، ومواضع عرقه، فاستحب له غسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه على معنى التنظف والتنزه». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات ۱۵/۱، ونصه: «وسنن الطهارة: غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء إذا استيقظ المتوضئ من نومه "لقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا استيقظ أحدكم من منامه، فلا يغمسن يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا؛ فإنه لا يدري أين باتت يده». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه إلخ ۱۵۰/۱: ونصه: «والحديث يفيدنا في مسألة المياه من تنجس الماء القليل بوقوع النجاسة وإن لم يتغير أحد أوصافه؛ فإن ظاهر الحديث يفهم منه أن قليل النجاسة ينجس قليل الماء، وكذلك هو صريح في منع إدخال اليدين في الوضوء إذا لم تكن طهارتها معلومة، أو إذا كان نجاستها مشكوكة فضلا عن أن تكون هناك نجاسة يقينية، فالحديث إذن من أحكام المياه، وقد تنبه له ابن رشد في بداية المجتهد أيضا، فذكره في باب المياه وجعله مدارا

ابن رشدؒ[۱] نے "بداية المجتهد"[۲] میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں، بلکہ "أحكام المياه" سے ہے،[۳] اس لیے کہ اس حدیث میں وضو کرنے کا کوئی ذکر نہیں اور سیاقِ کلام اس مقصد کے لیے ہوا ہے کہ "متوهم النجاسة" ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہٰذا اس کا مقصد پانی کو طاہر یا نظیف رکھنا ہے، نہ کہ وضو کی سنتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتداء میں "غسل اليدين" مسنون نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مسنون ہے، لیکن اس کی سنیت حدیثِ باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ ان احادیث سے ثابت ہوتی ہے، جن میں نبی کریم ﷺ کے وضو کی پوری صفت بیان کی گئی ہے، ان میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے اپنے دست مبارک دھویا کرتے تھے۔[۴]

= في الباب، وكذلك استدل به صاحب العناية في شرح الهداية بعد ما أشار إليه صاحب الهداية وقال: وجه التمسك به أنه لما ورد النهي عن الغمس لأجل احتمال النجاسة، فحقيقة النجاسة أولى أن يكون نجسا، وكذلك صاحب البدائع. وتفصيل هذا الموضوع يأتي في موضوعه إن شاء الله تعالى. وقال ابن الهمام في فتح القدير: إن الاستدلال به في مسألة المياه غير قوي لجواز تعليل النهي بأمر أعم من النجاسة أو الكراهة، قال شيخنا رحمه الله: إخراجه من هذا الباب غير موجه، وليست الكراهة إلا لاحتمال النجاسة، فالكراهة راجعة إلى النجاسة إلا أن يراد بالكراهة كراهة الفعل دون كراهة الماء، وعلى كل حال الأقرب إلى الحديث أن يكون من باب المياه، ومثله قال أبو الحسن السندهي في حاشيته على النسائي فراجعه، لا كما جعله الفقهاء المصنفون عامة من باب الطهارة، واستدلوا به للبداية لغسل اليدين، نعم للبداية بغسلهما أحاديث كثيرة غير هذا إلخ»، وكذا في فيض الباري، كتاب الطهارة، باب الاستجمار وترا ۱/۳۵۶. (ج)

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد القرطبي ہے، (۵۲۰-۵۹۵ھ=۱۱۲۶-۱۱۹۸م) فلسفی، فقیہ اور قاضی تھے، آپ نے اپنے والد اور ابو مروان بن مسرہ رحمہما اللہ سے کسب فیض کیا، آپ کی تصنیفات میں "بداية المجتهد"، "الكليات" اور "مختصر المستصفى" شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۲۱/۳۰۷). (ج)

(۲) یہ علامہ ابن رشد محمد بن احمد المالکی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، فقہ مالکی کی یہ کتاب چار جلدوں میں دار الحدیث قاہرہ سے ۱۴۲۵ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۳) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الوضوء، الباب الثاني من معرفة أعمال الوضوء ۱/۱۷، ونصه: «والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم اليد في الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به إذ كان الماء مشترطا فيه الطهارة». (ج)

(۴) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب من تمضمض من غرفة واحدة، رقم: ۱۹۱، ونصه: «عن عبد الله بن زيد أنه أفرغ من الإناء على يديه، فغسلهما، ... ثم قال: «هكذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم». (ج)

بابٌ فِي التَّسمِيةِ عِندَ الوُضُوءِ

(٢٥) حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ وَبِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ الْعَقَدِيُّ قَالَا: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَرْمَلَةَ، عَنْ أَبِي ثِفَالٍ الْمُرِّيِّ، عَنْ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ حُوَيْطِبٍ، عَنْ جَدَّتِهِ، عَنْ أَبِيهَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ».(١)

قوله: "نصر بن علي":

یہ نصر بن علي الجهضمي ہیں، ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، بصری ہیں، ثقہ ہیں۔(٢)

قوله: "بشر بن معاذ العقدي":

"بفتح العين و القاف" امام ترمذیؒ کے استاذ اور دسویں طبقہ کے محدث ہیں، ثقہ ہیں۔(٣)

قوله: "بشر بن المفضل":

ثقة، ثبت، عابد۔(٤)

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المدنيين، حديث رباح بن عبد الرحمن بن حويطب، رقم: ١٦٦٥١، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في التسمية على الوضوء، رقم: ٣٩٨. (ج)

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الثالث عشر، نصر بن علي إلخ ١٢/ ١٣٣، ونصه: «نصر بن علي ... وعنه: ابنه ... وأصحاب الكتب الستة »، وفي تحرير تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف النون ٤/ ١٤، ونصه: «نصر بن علي ... ثقة ثبت طلب للقضاء فامتنع، من العاشرة، مات سنة خمسين أو بعدها». (ج)

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الباء، ص: ١٢٤، ونصه: «بشر بن معاذ العقدي بفتح المهملة والقاف أبو سهل البصري الضرير، صدوق من العاشرة، مات سنة بضع وأربعين». (ج)

(٤) المصدر السابق، ونصه: «بشر بن المفضل بن لاحق الرقاشي بقاف ومعجمة أبو إسماعيل البصري ثقة، ثبت، عابد من الثامنة». (ج)

قوله: "عبد الرحمن بن حرملة":

صدوق ہیں۔(۱)

قوله: "أبي ثفال المري":

"بكسر المثلثة وضم الميم وتشديد الراء" ان کا پورا نام ثمامہ بن وائل بن حصین ہے، بعض اوقات دادا کی طرف منسوب کر کے انہیں ثمامہ بن حصین بھی کہہ دیتے ہیں، صدوق ہیں۔(۲)

قوله: "رباح بن عبد الرحمن":

"بفتح الراء" یہ بھی صدوق ہیں۔(۳)

قوله: "عن جدته":

ان سے مراد اسماء بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انہیں صحابیات میں سے شمار کیا ہے(۴) اور بعض نے مجہولات میں سے۔(۵)

---

(۱) المصدر السابق، ص: ۵۷۵، ونصه: «عبد الرحمن بن حرملة بن عمرو بن سنة بفتح المهملة وتثقيل النون الأسلمي أبو حرملة المدني، صدوق». (ج)

(۲) المصدر السابق، ص: ۱۹۰، ونصه: «ثمامة بن وائل بن حصين، وقد ينسب لجده وقيل: اسمه وائل بن هاشم بن حصين أبو ثفال بكسر المثلثة بعدها فاء المري بضم الميم ثم راء، مشهور بكنيته، مقبول من الخامسة»، وفي تحرير تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الثاء ۱/۲۰۲، ونصه: «ثمامة بن وائل بن حصين... مقبول، من الخامسة، بل: ضعيف، قال البخاري: في حديثه نظر. وذكره العقيلي في "الضعفاء"، وقال الإمام أحمد عن حديثه: لا يثبت. وقال الذهبي في "الميزان": "ماهو بقوي ولا إسناده يمضي"، ولم يوثقه سوى ابن حبان. (ج)

(۳) تحرير تقريب التهذيب للشيخ شعيب الأرنؤوط ۱/۳۹۰، ونصه: «رباح بن عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حويطب القرشي العامري، أبو بكر الحويطبي، المدني قاضيها، مشهور بكنيته، وقد ينسب إلى جد أبيه: مقبول من الخامسة... بل صدوق، حسن الحديث... وذكره ابن حبان في "الثقات"، ولا نعلم فيه جرحا». (ج)

(۴) الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال لمحمد بن علي الحسيني الشافعي ۱/۵۸۸، ونصه: «رباح بن عبد الرحمن عن جدته عن أبيها، اسم جدته أسماء بنت سعيد بن زيد»، وفي لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، باب من عرف بأبيه، فصل في النساء المجهولات، الألف ۷/۵۲۲، ونصه: «أسماء بنت سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل لم تسم، وسماها البيهقي ويقال: إن لها صحبة». (ج)

(۵) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمها "أسماء" ۱۲/۳۹۸، ونصه: «أسماء بنت سعيد بن زيد... قال ابن حبان في ترجمة أبي ثفال: ابنة سعيد بن زيد ليس يدري ما اسمها»، وفي لسان الميزان =

قوله: "عن أبيها":

ان سے مراد حضرت سعید بن زید ؓ ہے، جو عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں۔ (۱)

قوله: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه":

وضو میں تسمیہ کا حکم:

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جمہور کا مسلک:

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے اور ایک استحباب کی، (۲) حنفیہ میں سے صاحبِ "هداية" نے استحباب کی راویت کو ترجیح دی ہے۔ (۳)

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے اور مالکیہ کا صحیح مذہب استحباب کا

= لابن حجر العسقلاني، كني المتفرقات، فصل في النساء المجهولات، الألف ۷/۵۲۲، ونصه: «"أسماء" بنت سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل لم تسم، وسماها البيهقي، ويقال: أن لها صحبة». (ج)

(۱) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، سعيد بن زيد إلخ ۱/۲۳۶، ونصه: «سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل العدوي أبو الأعور أحد العشرة، مات سنة خمسين أو بعدها بسنة أو سنتين». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۱۹، ونصه: «أي: كما أن التسمية سنة في الابتداء مطلقا كذلك غسل اليدين سنة في الابتداء مطلقا»، وفي الحاوي الكبير في الفقه الشافعية للماوردي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء ۱/۱۰۰، ونصه: «أول ما يبدأ به المتوضئ من أعمال وضوئه التسمية، فيقول: بسم الله، وهي سنة»، وفي المهذب للشيرازي الشافعي، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء ۱/۳۶، ونصه: «ويستحب أن يسمي الله تعالى على الوضوء»، وفي شرح التلقين لمحمد بن علي المازري المالكي، كتاب الطهارة ۱/۱۲۷، ونصه: «وفضائله ثلاث وهي السواك قبله، والتسمية عند بعض أصحابنا، وتكرار مغسوله مرتين وثلاثًا... وقد خولف في بعض ما عدده من السنن والفضائل»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة التسمية عند الوضوء ۱/۶۷، ونصه: «والتسمية عند الوضوء، ظاهر مذهب أحمد: أن التسمية مسنونة في طهارة الأحداث كلها... قال أحمد: ليس يثبت في هذا حديث، ولا أعلم فيها حديثا، له إسناد جيد... وإن صح ذلك، فيحمل على تأكيد الاستحباب». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، تحت كتاب الطهارات ۱/۱۵، ونصه: «لا وضوء لمن لم يسم الله، والمراد به نفي الفضيلة. والأصح أنها مستحبة، وإن سماها في الكتاب سنة». (ج)

ہے،[۱] جب کہ حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن قدامہؒ نے جو فقہ حنبلی کے مستند ترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے،[۲] اس سے معلوم ہوا کہ ائمۂ اربعہ میں سے کسی کا مذہب بھی تسمیہ کے وجوب کا نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا موقف:

البتہ حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے وجوبِ تسمیہ کو اختیار کیا ہے،[۳] لیکن ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا[۴] فرماتے ہیں: "تفردات شيخي غير مقبولة"[۵] اور ابن ہمامؒ نے تقریباً دس مقامات پر تفرد کیا ہے، جن میں سے ایک مقام یہ ہے۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهاره، باب السواك ۱/۳۴۵، ونصه: «المذهب الصحيح الذي قطع به المصنف والأكثرون أن التسمية سنة من سنن الوضوء»، وفي كفاية الطالب لأبي الحسن المالكي، باب صفة الوضوء ۱/۲۲۹، ونصه: «وقد نقل عنه ثلاث روايات إحداها، وبها قال ابن حبيب: الاستحباب وشهرت»، وفي الشرح الكبير وحاشية الدسوقي لمحمد بن أحمد الدسوقي المالكي، فضل الوضوء ۱/۱۰۳، ونصه: «(قوله: وتسمية) جعلها من فضائل الوضوء هو المشهور من المذهب». (ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة التسمية عند الوضوء ۱/۷۶، ونصه: «والتسمية عند الوضوء، ظاهر مذهب أحمد: أن التسمية مسنونة في طهارة الأحداث كلها... قال أحمد: ليس يثبت في هذا حديث، ولا أعلم فيها حديثا له إسناد جيد... وإن صح ذلك، فيحمل على تأكيد الاستحباب». (ج)

(۳) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات ۱/۲۳، ونصه: «فإذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته فما موجب العدول به إلى نفي الكمال وترك ظاهره من الوجوب ... فأدى النظر إلى وجوب التسمية في الوضوء». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبو العدل قاسم بن قطلوبغا زين الدين السودوني ہے، (۸۰۲-۸۷۹ھ=۱۳۹۹-۱۴۷۴م) آپ کو فقہ حنفی اور علمِ تاریخ میں خوب مہارت حاصل تھی، آپ کے اساتذہ میں سے مشہور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ ہیں، آپ کی تصنیفات میں "غريب القرآن"، "تراجم مشايخ المشايخ"، "معجم شيوخه"، "شرح مختصر المنار" وغیرہ شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۵/۱۸۰). (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في التسمية عند الوضوء ۱/۶۹، تحت الرقم: ۲۵، ونصه: «وتفرد بالوجوب منا الشيخ ابن الهمام وجد على تفرده، وكذلك تفرد في بعض المسائل، وقال تلميذه العلامة قاسم بن قطلوبغا: لا تقبل تفردات شيخنا»، وفي معارف السنن للبنوري، باب في التسمية عند الوضوء ۱/۱۵۵، ونصه: «وله تفردات في عدة مسائل تبلغ إلى نحو عشر إلخ». (ج)

البتہ امام اسحاق بن راہویہؒ اور بعض اہلِ ظاہر اس روایت سے استدلال کرکے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، ان کے نزدیک اگر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر۔(١)

حدیثِ باب میں جمہور کی تاویل:

جمہور حدیثِ باب میں نفی کو نفی کمال پر محمول کرتے ہیں، نہ کہ نفی جواز پر،(٢) كما في قوله عليه السلام: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"۔(٣)

حدیثِ باب کی تاویل کی وجوہات:

حدیثِ باب کی تاویل کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

وجہِ اول:

تسمیہ کا وجوب کسی بھی قوی روایت سے ثابت نہیں اور حدیثِ باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب التسمية للوضوء ١/ ١٧٣، ونصه: «وقد ذهب إلى الوجوب والفرضية العترة، والظاهرية، وإسحاق، وإحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل. واختلفوا هل هي فرض مطلقاً أو على الذاكر؟ فالعترة على الذاكر، والظاهرية مطلقاً». (ج)

(٢) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ٢/ ٤٠٩، ونصه: «لا وضوء أي: كاملا لمن لم يذكر اسم الله عليه... وقال القاضي: هذه الصيغة حقيقة في نفي الشيء، ويطلق مجازا على نفي الاعتداد به لعدم صحته، كقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا صلاة إلا بطهور» وعلى نفي كماله، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد». وهاهنا محمولة على نفي الكمال خلافا لأهل الظاهر»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء ١/ ٨٢، ونصه: «أن التسمية موضوع الفضيلة ... وأما خبرهم فنحمله على نفي الفضيلة والكمال»، وفي البيان والتحصيل لابن رشد المالكي، باب ما جاء في أنه لا وضوء لمن لم يسم الله ١٨/ ٤٩٩، ونصه: «لا وضوء لمن لم يسم الله»: لا وضوء متكامل الأجر لمن لم يسم الله، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة التسمية عند الوضوء ١/ ٧٧، ونصه: «وقال الحسن بن محمد: ضعف أبو عبد الله الحديث في التسمية... وإن صح ذلك، فيحمل على تأكيد الاستحباب ونفي الكمال». (ج)

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه، باب الحث لجار المسجد على الصلاة إلخ، رقم: ١٥٥٢. (ر)

ہے، جیسا کہ امام احمدؒ کا قول خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ: "لا أعلم في هذ الباب حديثا له إسناد جيد"، اس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل تو حدیث باب کا مدار رباح بن عبدالرحمن پر ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير" میں انہیں مجہول قرار دیا ہے، نیز حافظؒ نے امام ابوزرعہؒ اور ابو حاتمؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے بھی رباح کو مجہول کہا ہے،(۱) اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبانؒ نے رباح کو "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے،(۲) لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے "تدريب الراوي" میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی اصطلاح جمہور محدثین سے بالکل الگ ہے اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثقہ روایت کر رہا ہو، تو وہ اس کی جہالت کے باوجود اسے ثقہ قرار دیتے ہیں،(۳) لہٰذا محض کسی راوی کے ابن حبان کی "كتاب الثقات" میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثقہ ہو۔

حدیثِ باب میں دوسرا ضعف اس بناء پر ہے کہ اس میں ابوثفال المرّی آئے ہیں اور علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں لکھتے ہیں: "قال البخاري: في حديثه نظر"۔(۴)

وجہِ ثانی:

بہت سے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت ﷺ کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا، تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۲۵۴، تحت الرقم: ۷۰، ونصه: «وصحح أبو حاتم وأبو زرعة في العلل روايتهما أيضا بالنسبة إلى من خالفهما، لكن قالا: إن الحديث ليس بصحيح أبو ثفال ورباح مجهولان... قال ابن القطان: فالحديث ضعيف جدًا». (ج)

(۲) الثقات لابن حبان، أتباع التابعين الذين رووا عن التابعين، باب الراء ۶/۳۰۷، ونصه: «رباح بن عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حويطب بن عبد العزى يروي عن جدته عن أبيها سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل روى عنه أبو ثفال المري». (ج)

(۳) تدريب الراوي للسيوطي، مظان معرفة الزيادة على الصحيح ۱/۱۱۴، ونصه: «وإذا لم يكن في الراوي جرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه والراوي عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر فهو عنده ثقة. وفي كتاب الثقات له كثير ممن هذه حاله، ولأجل هذا ربما اعترض عليه في جعلهم ثقات من لم يعرف حاله، ولا اعتراض عليه؛ فإنه لا مشاحة في ذلك». (ر،ز)

(۴) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم: ۱۱۵۸. (ر)

چاہیے تھا۔(۱)

وجہِ ثالث:

"سنن الدار قطني"، "سنن البيهقي" میں حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے: "من توضأ، فذكر اسم الله على وضوئه، كان طهورا لجسده، قال: ومن توضأ، ولم يذكر اسم الله عليه، كان طهورا لأعضائه"(۲)(۳) اسی طرح "سنن البيهقي" میں حضرت ابوہریرہؓ ہی سے مروی ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ، وذكر اسم الله تطهر جسده كله، ومن توضأ، ولم يذكر اسم الله لم يتطهر إلّا موضع الوضوء"(۴) اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے؛ کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں "مرداس بن محمد"(۵) اپنے والد سے روایت کر رہے ہیں اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور یہی روایت "سنن الدار قطني" و "سنن البيهقي" ہی نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں ابوبکر الداہری متروک ہیں اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے

---

(۱) حجة الله البالغة للشيخ ولي الله الدهلوي، صفة الوضوء ۱/۲۹۷، ونصه: «أقول: هذا الحديث لم يجمع أهل المعرفة بالحديث على تصحيحه وعلى تقدير صحته، فهو من المواضع التي اختلف فيها طريق التلقي من النبي صلى الله عليه وسلم، فقد استمر المسلمون يحكون وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، ويعلمون الناس، ولا يذكرون التسمية». (ج)

(۲) راجع لتحقيق هذا الحديث حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، أبواب الطهارة، باب في التسمية عند الوضوء ۱/۵۸، وفي التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، باب سنن الوضوء ۱/۲۵۷. (ر)

(۳) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، رقم: ۲۳۳، والبيهقي في الكبرى، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، رقم: ۱۹۹. (ج)

(۴) أخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، رقم: ۲۰۰. (ج)

(۵) آپ کا پورا نام مرداس بن محمد بن الحارث ہے، (۰۰۰-۲۲۲ھ = ۰۰۰-۸۳۷م) ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں، ائمہٴ جرح وتعدیل کی ایک جماعت نے آپ کو ضعیف کہا ہے، ابن حبان رحمہ اللہ نے آپ کی غرابت وتفرد کے ساتھ آپ کا تذکرہ "الثقات" میں کیا ہے۔ (نثل النبال بمعجم الرجال لأبي إسحاق الحويني ۳/۳۰۵). (ج)

ہیں،(۱) "سنن البيهقي" اور "سنن الدار قطني" نے یہ روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم سمسار متروک ہیں(۲) اور یہی حدیث "عبد الملك بن حبيب عن إسماعيل بن عياش عن أبان" کے طریق سے مرسلاً مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے(۳) اور "مصنف ابن أبي شيبة" میں یہی الفاظ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے موقوفاً مروی ہیں،(۴) لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عمارہ متکلم فیہ ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے،(۵) لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیثِ باب کو ضعف کے باوجود تعددِ طرق کی بناء پر قبول کر لیا گیا ہے، اسی طرح یہ حدیث بھی تعددِ طرق کی وجہ سے "حسن لغیرہ" کے مرتبہ میں آ گئی ہے۔(۶)

وجہِ رابع:

علامہ نیمویؒ نے "آثار السنن" میں "المعجم الصغير للطبراني" کے حوالہ سے حضرت

---

(۱) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب التسمية للوضوء ۱/ ۱۷۳، ونصه: «واحتج الآخرون بحديث ابن عمر مرفوعا: «من توضأ، وذكر اسم الله عليه، كان طهورا لجميع بدنه، ومن توضأ، ولم يذكر اسم الله عليه، كان طهورا لأعضاء وضوئه، أخرجه الدارقطني والبيهقي، وفيه أبو بكر الداهري عبد الله بن الحكم، وهو متروك ومنسوب إلى الوضع. ورواه الدارقطني والبيهقي أيضاً من حديث أبي هريرة، وفيه مرداس بن محمد بن عبد الله بن أبان عن أبيه، وهما ضعيفان». (ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «ورواه الدارقطني والبيهقي أيضا من حديث ابن مسعود، وفي إسناده يحيى بن هشام السمسار، وهو متروك». (ج)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ۱/ ۲۵۸، ونصه: «ورواه عبد الملك بن حبيب عن إسماعيل بن عياش عن أبان، وهو مرسل ضعيف جدا». (ج)

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، في التسمية في الوضوء، رقم: ۱۷، ونصه: «عن أبي بكر قال: إذا توضأ العبد، فذكر اسم الله في وضوئه طهر جسده كله، وإذا توضأ، ولم يذكر اسم الله لم يطهر إلا ما أصابه الماء». (ج)

(۵) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، باب حرف اللام، ليث ۷/ ۱۷۸، ونصه: «قال: أنا عبد الله بن أحمد فيما كتب إلي قال: قلت ليحيى بن معين: ليث بن أبي سليم أضعف من يزيد بن أبي زياد وعطاء بن السائب؟ قال: نعم... قال سألت يحيى بن معين عن حديث ليث بن أبي سليم، فقال: ليس حديثه بذاك ضعيف»، وفي الضعفاء والمتروكين للنسائي ۱/ ۱۶۹، ونصه: «حسن بن عمارة متروك الحديث كوفي». (ج)

(۶) بذل المجهود للسهارنفوري، باب في التسمية على الوضوء ۱/ ۴۹۹، ونصه: «وأما الجواب عن ضعف هذا الحديث؛ فإنه تعاضد لكثرة طرقه، واكتسب قوة كما قلنا في ضعف حديثِ الباب». (ج)

ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے: ”قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا هريرة، إذا توضأت، فقل: بسم الله، والحمد لله؛ فإن حفظتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذلك الوضوء“،(۱) علامہ ہیثمیؒ ”مجمع الزوائد، باب التسمية عند الوضوء“ میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”إسناده حسن“(۲) یہ حدیث استحباب پر صریح ہے؛ کیونکہ اس میں ”الحمد لله“ کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں۔

وجہ خامس:

علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے ”إعلاء السنن“(۳) میں اپنے مسلک پر اس حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی المتقیؒ نے ”کنز العمال“ میں امام مستغفریؒ(۴) کی ”كتاب الدعوات“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”عن البراء مرفوعًا: ما من عبد يقول حين يتوضأ: بسم الله، ثم يقول لكل عضو: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ثم يقول حين يفرغ: اللّٰهُمَّ اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين إلّا فتحت له ثمانية أبواب الجنة، يدخل من أيها شاء، فإن قام من فوره ذلك، فصلى ركعتين يقرأ فيهما، ويعلم مايقول، انفتل من صلاته كيوم ولدته أمه، ثم يقال له: استأنف العمل“.

---

(۱) آثار السنن للنيموي، أبواب الوضوء، باب التسمية عند الوضوء، رقم: ۱۴۵، والمعجم الصغير للطبراني، باب الألف، من اسمه أحمد، رقم: ۱۹۶. (ج)

(۲) مجمع الزوائد للهيثمي، باب التسمية عند الوضوء، رقم: ۱۱۱۲، ونصه: «فإن حفظتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذلك الوضوء، رواه الطبراني في الصغير، وإسناده حسن». (ج)

(۳) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، باب التسمية عند الوضوء ۱/۷۰، ونصه: «عن البراء مرفوعا: ما من عبد... رواه المستغفري في الدعوات، وقال: حسن غريب». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام جعفر بن محمد بن المعتز النسفي ہے، (۳۵۰-۴۳۲ھ = ۹۶۱-۱۰۴۱م) آپ فقیہ، محدث اور مؤرخ تھے، آپ نسف کے خطیب رہے، آپ کی تصانیف میں ”معرفة الصحابة“، ”دلائل النبوة“، ”الدعوات“، ”فضائل القرآن“، ”تاريخ النسف“ اور ”الشمائل“ مشہور ہیں۔ (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ۳/۱۵۰). (ج)

مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے۔ (۱)

اس حدیث میں تسمیہ کو دوسرے اذکارِ مسنونہ کے ساتھ موجبِ فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار باتفاق واجب نہیں، لہٰذا تسمیہ بھی واجب نہیں، بلکہ مستحب و مسنون ہوگا۔

وجہ سادس:

حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدمِ وجوب پر ایک اصولی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی۔ (۲)

وجہ سابع:

امام طحاویؒ نے نفی وجوبِ تسمیہ پر حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: ”فلما فرغ من وضوءه قال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني كرهت ... ففي ذلك دليل أنه قد توضأ قبل أن يذكر اسم الله“۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ ”وعليكم السلام“ میں صراحۃً ”الله“ کا نام نہیں، اس کے باوجود آپ ﷺ نے اسے ترک فرمایا، تو ”بسم الله“ جس میں صراحۃً ”الله“ کا نام موجود ہے، اسے آپ ﷺ بے وضو ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں۔ (۳)

---

(۱) كنز العمال لعلي المتقي الهندي، كتاب الطهارة، التسمية والأذكار، رقم: ۲٦٠٨٩، ونصه: «رواه المستغفري في الدعوات، وقال: حسن غريب عن البراء». (ج)

(۲) كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي) لعبد العزيز البخاري الحنفي ۲/۲۹۴، ونصه: «الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه إبطال الإطلاق القطعي بالدليل الظني». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، رقم: ۱۱۰، ونصه: «عن المهاجر بن قنفذ أنه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، فلم يرد عليه، فلما فرغ من وضوئه قال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني كرهت أن أذكر الله إلا على طهارة»، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب ذكر الجنب والحائض إلخ، رقم: ۵۴۲. وفي معارف السنن للبنوري، باب التسمية في الوضوء ۱/۱۵٦، ونصه: «وأخرجه أبو داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك باختلاف في اللفظ». وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، رد السلام بعد الوضوء، رقم: ۳۸. (ر، ز)

آخری وجہ استدلال پر اعتراض اور اس کا جواب:

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو ”تسمية عند الوضوء“ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدمِ وجوب تو معلوم ہوگیا، رہا اس کا مسنون و مستحب ہونا، سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے اثبات کے لیے دوسری روایتیں موجود ہیں۔(۱)

آخری وجہ استدلال کے بارے میں منصفانہ قول:

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے؛ کیونکہ خود مستدلین اسے اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جب کہ ”ذكر الله على غير الوضوء“ جائز نہ تھا اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ جائز ہوگیا،(۲) اس لیے یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب التسمية في الوضوء ۱/۱۵۶، ونصه: «وتمسك الطحاوي لعدم وجوبها بحديث المهاجر بن قنفذ ...وتعقبه صاحب البحر نقلا عن معراج الدراية وشرح المجمع بأنه يلزم منه أن لا تكون التسمية أفضل في ابتداء الوضوء إلخ ... قال شيخنا: ولا يرد ذلك؛ لأن غرض الطحاوي ترك ذكر الله في ذلك الوضوء خاصة، والترك مرة يكفي لنفي الوجوب إلخ»، وكذا في العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في التسمية عند الوضوء ۱/۶۹، تحت الرقم: ۲۵. (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، أبواب الوضوء، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء ۴/۱۶، تحت الرقم: ۳۳۴، ونصه: «وقال ابن الجوزي: كره أن يرد عليه السلام؛ لأنه اسم من أسماء الله تعالى، أو يكون هذا في أول الأمر، ثم استقر الأمر على غير ذلك، وفي (شرح الطحاوي) حديث المنع من رد السلام منسوخ بآية الوضوء، وقيل بحديث عائشة رضي الله تعالى عنها: كان يذكر الله على كل أحيانه». (ج)

بابُ مَا جَاء فِي المضمَضةِ وَالاستِنشَاقِ

(٢٧) حَدَّثَنا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، وَجَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَثِرْ، وَإِذَا اسْتَجْمَرْتَ فَأَوْتِرْ».[١]

مضمضہ کے معنی ہیں: "تحريك الماء في الفم ثم مجه" اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے[٢] اور "مج" صرف باہر پھینکنے کو کہتے ہیں[٣] اور استنشاق "نَشِقَ يَنْشَقُ نَشْقًا" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: "إدخال الريح في الأنف" یعنی سونگھنے کے[٤] اور باب استفعال میں "إدخال الماء في الأنف" کے ہیں، اس کے برخلاف "انتثار" یا "استنثار" کے معنی ہیں: "إخراج الماء من الأنف"۔[٥]

قوله: "حماد بن زيد":

ثقہ راوی ہیں۔[٦]

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب الأمر بالاستنثار، رقم:٨٩، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب المبالغة في الاستنشاق والاستنثار، رقم:٤٠٦.(ج)

(٢) شرح أبي داود للعيني، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء ١/ ٢٨٣، رقم: ٩٥، ونصه: «المضمضة: تحريك الماء في الفم. وقال الشيخ محيي الدين حقيقة المضمضة وكمالها: أن يجعل الماء في فمه، ثم يديره فيه، ثم يمجه».(ج)

(٣) فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي، الباب التاسع ١/ ١٤٢، ونصه: «المج الرمي بالريق».(ج)

(٤) تاج العروس للزبيدي، باب القاف، فصل النون ١٣/ ٤٥٨، ونصه: «ونشقه، كفرح وكذا نشق منه ريحا طيبة، أي: شمه».(ج)

(٥) المصدر السابق، فصل النون ٧/ ٥٠٦، ونصه: «فإن الاستنشاق هو إدخال الماء في الأنف، والاستنثار هو استخراج ما في الأنف من أذى أو مخاط».(ج)

(٦) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الحاء، ذكر من اسمه حكيم بضم أوله إلخ، ص: ١٧٨، ونصه: «حماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي أبو إسماعيل البصري ثقة، ثبت».(ج)

قوله: "جرير":

ان کے بارے میں بعض علماء رجال نے کلام کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔(۱)

قوله: "منصور":

ان سے مراد منصور بن المعتمر (۲) ہیں، جو کوفہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں۔(۳)

قوله: "هلال بن يساف(۴)":

اکثر محدثین نے ان کو بکسر الیاء ضبط کیا ہے اور علامہ خزرجیؒ (۵) نے بفتح الیاء، اوساط التابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں۔(۶)

قوله: "إذا توضأت فانتثر":

---

(۱) المصدر السابق، حرف الجيم، ص: ۱۳۹، ونصه: «جرير بن عبد الحميد... الكوفي، نزيل الري، وقاضيها، ثقة، صحيح الكتاب، قيل: كان في آخر عمره يهم من حفظه». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو عتاب منصور بن المعتمر السلمي ہے، (۶۰-۱۳۲ھ=۶۸۰-۷۵۰م) امام، حافظ، عابد وزاہد اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے مجاہد، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں شعبہ بن حجاج، سفیان ثوری اور ایوب السختیانی رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۲۸/۶). (ج)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الميم، بقية حرف الميم ۳۱۲/۱۰، ونصه: «منصور بن المعتمر بن عبد الله بن ربيعة، وقيل: المعتمر بن عتاب بن فرقد السلمي أبو عتاب الكوفي... قال الآجري عن أبي داود: كان منصور، لا يروي إلا عن ثقة، وقال علي بن المديني عن يحيى بن سعيد: قال سفيان: كنت لا أحدث الأعمش عن أحد من أهل الكوفة إلا رده، فإذا قلت: منصور، سكت». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبو الحسن هلال بن يساف الأشجعي ہے، تابعی اور ثقہ راوئ حدیث ہیں، آپ نے سیدہ عائشہ، براء بن عازب اور حسن بن علی رضی اللہ عنہم سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں عمرو بن دینار، سلیمان الاعمش اور سعید بن مسروق رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۳۵۳/۳۰). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام صفي الدين أحمد بن عبد الله بن أبي الخير الخزرجي ہے، (۹۰۰-۹۲۳ھ=۱۴۹۵-۱۵۱۷م) حدیث اور رجالِ حدیث کے بڑے عالم تھے، "خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال" آپ کی مشہور تصنیف ہے۔ (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ۲۸۸/۱). (ج)

(۶) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الهاء، هلال بن يساف إلخ، ص: ۵۷۶، ونصه: «هلال بن يساف بكسر التحتانية ثم مهملة ثم فاء، ويقال ابن إساف الأشجعي مولاهم الكوفي، ثقة من الثالثة». (ج)

ترجمۃ الباب اور حدیثِ باب میں رفع تعارض:

اس حدیث میں صرف استنثار کا ذکر ہے، حالانکہ "ترجمۃ الباب" میں مضمضہ کا بھی ذکر ہے، اس عدم مناسبت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سب سے بہتر یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے "وفي الباب" کے ذریعہ جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے، ان میں مضمضہ کا ذکر موجود ہے۔[١]

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت میں مختلف مذاہب:

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس بارے میں تین مذاہب ذکر کیے ہیں:

امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک اور دلیل:

پہلا مسلک: ابن ابی لیلی،[٢] عبداللہ بن المبارک، امام احمد اور امام اسحق رحمہم اللہ کا ہے، وہ یہ کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں۔[٣]

یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغۂ امر استعمال ہوا ہے،

---

(١) ان احادیث میں سے بطور مثال ایک حدیث یہ ہے: قال: سمعت المقدام بن معدي كرب الكندي،... ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثلاثا، ثم مضمض واستنشق ثلاثا إلخ». (مسند أحمد، مسند الشاميين، حديث المقدام بن معدي كرب إلخ، رقم: ١٧١٨٨). (ج)

(٢) آپ کا پورا نام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ہے، (٧٤-١٤٨ھ= ٦٩٣-٧٦٥م) فقیہ، صاحب الرائے اور قاضی تھے، بنوامیہ اور بنوعباس کے دور میں کوفہ کے قاضی رہے، آپ نے شعبی، عطاء بن ابی رباح اور اسماعیل بن امیہ رحمہم اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، شعبہ اور حمزہ بن زیات رحمہم اللہ مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٩٩/٦). (ج)

(٣) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة: الفم والأنف من الوجه ٨٨/١، ونصه: «يعني أن المضمضة والاستنشاق واجبان في الطهارتين جميعا، الغسل، والوضوء؛ فإن غسل الوجه واجب فيهما، هذا المشهور في المذهب، وبه قال ابن المبارك وابن أبي ليلى وإسحاق وحكي عن عطاء وروي عن أحمد رواية أخرى في الاستنشاق وحده أنه واجب». (ج)

اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، "لعدم القائل بالفصل" نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابوداؤد میں حضرت لقیط بن صبرہ سے مروی ہے: "إذا توضأت، فمضمض۔ (۱)

امام مالکؒ وشافعیؒ کا مسلک اور دلیل:

دوسرا مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، جو مضمضہ اور استنشاق دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں، (۲)

ان کا استدلال "عشر من الفطرة" والی مشہور حدیث ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے، (۳) نیز ابوداؤد میں روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک اعرابی سے فرمایا: "فتوضأ كما أمرك الله" (۴) اور قرآن کریم میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمضہ اور استنشاق سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا

---

(۱) جز من حديث أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الاستنثار، رقم: ۱۴۴، حدثنا ابن جريج بهذا الحديث، قال فيه: «إذا توضأت، فمضمض».(ج)

(۲) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء وآدابه ۱/ ۱۷۰، ونصه: «المضمضة والاستنشاق والاستنثار ومسح الأذنين سنة، كل ذلك ومن نسي شيئا منها حتى صلى فلا إعادة عليه»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء ۳/ ۱۰۷، ونصه: «واختلفوا في وجوب المضمضة والاستنشاق على أربعة مذاهب: أحدها مذهب مالك والشافعي وأصحابهما أنهما سنتان في الوضوء والغسل، وذهب إليه من السلف الحسن البصري والزهري والحكم وقتادة وربيعة ويحيى بن سعيد الأنصاري والأوزاعي».(ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب السواك من الفطرة، رقم: ۵۳، ونصه: «عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، والاستنشاق بالماء إلخ»، نیز اسی باب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی موجود ہے: إن من الفطرة المضمضة، والاستنشاق. (ر،ز)

(۴) جزء من حديث أخرجه أبو داود عن رفاعة بن رافع، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، رقم: ۸۶۱، ونصه: «عن رفاعة بن رافع: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم...قال فيه: "فتوضأ كما أمرك الله، ثم تشهد فأقم، ثم كبر، فإن كان معك قرآن فاقرأ به، وإلا فاحمد الله عز وجل، وكبره، وهلله».(ج)

کہ وہ واجب نہیں، شوافع اور مالکیہ حدیثِ باب میں صیغۂ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

احناف کا مسلک اور دلائل:

تیسرا مسلک حنفیہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کا ہے، جن کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔(۲)

وضو میں سنیت کی دلیل:

وضو کے باب میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے، جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے، نیز حنفیہ کے مسلک پر دوسرے مضبوط دلائل موجود ہیں۔

غسل میں وجوب کی پہلی دلیل:

غسل کے باب میں حضرت گنگوہیؒ نے "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"(۳) سے استدلال کیا ہے کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہیے، اب یہ زیادتی یا "کیفًا" ہوگی یا "کمًّا"۔ کیف میں زیادتی "معهود في الشرع" نہیں، لہٰذا لامحالہ یہ زیادتی "کمًّا" ہوگی۔

---

(۱) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الطهارة، الباب الثاني معرفة أعمال الوضوء ۱/۱۷، ونصه: «فمن رأى أن هذه الزيادة إن حملت على الوجوب اقتضت معارضة الآية، إذ المقصود من الآية تأصيل هذا الحكم وتبيينه، أخرجها من باب الوجوب إلى باب الندب»، وفي بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب في الاستنثار ۱/۲۲۲، ونصه: «وأما الأحاديث التي استدل بها القائلون بالوجوب، فأجاب الجمهور عنه أن الأمر للندب». (ج)

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب الوضوء والغسل ۱/ ۶۲، ونصه: «وهو عندنا المضمضة، والاستنشاق فرضان في الجنابة، سنتان في الوضوء»، وفي شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الوضوء، باب المضمضة والاستنشاق في الوضوء ۱/۲۵۴، ونصه: «وذهب الثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه إلى أنهما واجبتان في غسل الجنابة، وغير واجبتين في الوضوء». (ج)

(۳) المائدة، الآية: ۶. (ج)

پھر کم کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ تعدادِ غسل میں اضافہ کیا جائے اور دوسرے یہ کہ اعضائے مغسولہ میں اضافہ ہو، تعدادِ غسل میں اضافہ کا بھی کوئی راستہ نہیں، اس لیے کہ حدیث میں ہے: ”فمن زاد علی هذا، فقد تعدی و ظلم“[1] لہٰذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضائے مغسولہ میں ہوگی۔

پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے، انہیں غسل میں دھویا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ اور دوسرے یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں مسنون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے، جیسا کہ مضمضہ اور استنشاق، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب کہا جائے۔[2]

دوسری دلیل:

امام دارقطنیؒ نے اپنی ”سنن“ میں ”باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة“ کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرینؒ سے مرسلاً یہ روایت نقل کی ہے: ”قال: أمر رسول الله صلی علیه وسلم بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً“ اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے[3] اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے،[4] بالخصوص محمد بن سیرینؒ کی مراسیل قوی ترین مراسیل میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ”منهاج السنة“ میں لکھا ہے: ”ومحمد بن سيرين من أورع الناس في منطقه، ومراسيله من أصح المراسيل“[5] نیز محمد بن سیرینؒ کی

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني، باب العين، رقم: ۱۱۰۹۱. (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب في التسمية عند الوضوء ۱/ ۶۰، ۶۱، ونصه: «وجملة الأمر أن القول بوجوبها في الوضوء يؤدي إلى نسخ الآية، فوجب القول بالسنية، ولا كذلك في الغسل؛ لأنه مؤيد بقوله تعالى {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} حيث أورد فيه صيغة المبالغة، ولا يتصور المبالغة إلا بزيادة في الكم أو الكيف إلخ». (ج)

(۳) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل، رقم: ۴۰۹، ۴۱۰، ونصه: «والصواب حديث وكيع، الذي كتبناه قبل هذا مرسلا... عن ابن سيرين، قال: أمر إلخ». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الحدود، باب التعزير ۶/ ۲۳۷۹، تحت الرقم: ۳۶۳۰، ونصه: «والمرسل عندنا حجة، موجبة للعمل». (ج)

(۵) منهاج السنة لابن تيمية الحنبلي ۶/ ۲۳۷. (ج)

مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، "کما صرح به النووي في مقدمة شرح المهذب"[۱] اس حدیث میں "من الجنابة" کی قید واضح طور سے یہ بتا رہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے، وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے اور جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق کم از کم سنت ہیں تو غسل میں ان کو واجب ہی کہا جا سکتا ہے۔

تیسری دلیل:

امام دارقطنیؒ نے "باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة" ہی میں "أبو حنيفة عن ابن راشد عن عائشة بنت عجرد" کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "يمضمض، ويستنشق، ويعيد الصلاة" حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ: "عائشة بنت عجرد لا تقوم بها حجة"[۲] لیکن امام دارقطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے لیے مضر نہیں؛ کیونکہ عائشہ بنت عجرد کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں، "كما نقله الذهبي في ميزان الاعتدال[۳] والحافظ في لسان الميزان"[۴] اگر ان کو صحابیہ مانا

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، مقدمة ۱/ ۶۱، ونصه: «قال الشافعي رحمه الله: وأحتج بمرسل كبار التابعين إذا أسند من جهة أخرى أو أرسله من أخذ عن غير رجال الأول ممن يقبل عنه العلم، أو وافق قول بعض أصحابه، أو أفتى أكثر العلماء بمقتضاه قال: ولا أقبل مرسل غير كبار التابعي ... ولا فرق في هذا عنده بين مرسل سعيد بن المسيب وغيره، هذا هو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون». (ج)

(۲) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل، رقم: ۴۱۱، ۴۱۴، ونصه: «عن عائشة بنت عجرد (في جنب نسي المضمضة والاستنشاق) قالت: قال ابن عباس: «يمضمض، ويستنشق، ويعيد الصلاة... قال الشيخ الحافظ: ليس لعائشة بنت عجرد إلا هذا الحديث، وعائشة بنت عجرد لا تقوم بها حجة». (ج)

(۳) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف العين، عائشة بنت عجرد ۲/ ۳۶۴، ونصه: «قلت: روى عنها أبو حنيفة، وروى عثمان بن أبي راشد عنها، ويقال: لها صحبة، ولم يثبت ذلك». (ر)

(۴) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة، من اسمه عائشة، عائشة بنت عجرد ۴/ ۳۸۵، ونصه: «لا تكاد تعرف، قال الدارقطني: لا تقوم بها حجة. قلت: روى عنها أبو حنيفة، وروى عن عثمان بن راشد عنها، ويقال: لها صحبة، ولم يثبت ذلك بل أرسلت، فأوهمت أنها صحابية». (ج)

جائے، تب تو کوئی اشکال ہی نہیں ”لأن الصحابة كلهم عدول“(۱) اور اگر تابعیہ قرار دیا جائے، تب بھی ان کے ثقہ اور قابلِ اعتماد ہونے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نہ صرف ان سے روایت کی ہے، بلکہ اس مسئلہ میں ان کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے،(۲) امام دارقطنی، امام شافعی،(۳) حافظ ذہبی یا حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے براہ راست عائشہ بنت عجرد سے سماع کیا ہے، لہٰذا وہ ان سے جتنے واقف ہو سکتے ہیں، کوئی اور اتنا واقف نہیں ہو سکتا، لہٰذا اگر دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مجہول ہوں تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں۔(۴)

اس کے علاوہ علامہ عثمانیؒ نے ”إعلاء السنن“(۵) میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے ”التجريد“ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنت عجرد سے حجاج بن ارطاۃ(۶) بھی روایت کرتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے،(۷) نیز یحییٰ بن معین نے عائشہ بنت

---

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، ثناء أهل العلم على الصحابة ۱/ ۲۲، ونصه: «قال الإمام النووي: الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به». (ج)

(۲) مسند أبي حنيفة لابن خسرو، حرف العين، أبو حنيفة عن عثمان بن راشد، رقم: ۶۲۸، ونصه: «عن أبي حنيفة عن عثمان بن راشد عن عائشة بنت عجرد عن ابن عباس رضي الله عنهما في رجل نسي المضمضة والاستنشاق، وهو جنب حتى صلى قال: يعيد المضمضة والاستنشاق والصلاة». (ج)

(۳) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة، من اسمه عائشة ۳/ ۲۲۸، ونصه: «وقد قال الشافعي في الأم: لما احتج بحديث بسرة بنت صفوان في الوضوء من مس الذكر روينا قولنا من غير بسرة والذي يعيب علينا الرواية، عن بسرة يروى عن عائشة بنت عجرد وغيرها من النساء اللواتي لسن بمعروفات». (ج)

(۴) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، أبواب الغسل ۱/ ۲۰۸، ونصه: «وحديث عائشة بنت عجرد رواه أبو حنيفة وعمل به، وهو تصحيح له منه، ودعوى الجهالة فيها مدفوعة إلخ». (ج)

(۵) المصدر السابق ۱/ ۲۰۳، ونصه: «وعائشة بنت عجرد، روى عنها حجاج ابن أرطاة أيضا ... وليس بمجهول من روى عنه اثنان، وعرفها يحيى بن معين فقال: لها صحبة، كذا في التجريد للذهبي». (ج)

(۶) آپ کا پورا نام حجاج بن أرطاة بن ثور النخعي ہے، (۱۴۵-۰۰۰ھ = ۰۰۰-۷۶۲م) کوفہ کے رہنے والے تھے، بصرہ کے قاضی رہے، بڑے محدثین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۹/ ۱۳۳، والأعلام للزركلي ۲/ ۱۶۸). (ج)

(۷) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، باب ذكر المجهول وما به ترتفع عنه الجهالة، ص: ۸۸، ونصه: «وأقل ما ترتفع به الجهالة أن يروي عن الرجل اثنان فصاعدا من المشهورين بالعلم». (ج)

مجرد کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "لها صحبة"(۱) ان وجوہات کی بناء پر یہ دلیل چنداں محل اعتراض نہیں۔

چوتھی دلیل:

اصحابِ سنن نے حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے: "تحت كل شعرة جنابة، فاغسلوا الشعر، وأنقوا البشرة"(۲) اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لیے وہ بھی واجب الغسل ہوگی اور جب استنشاق واجب ہوگا، تو مضمضہ بھی واجب ہوگا؛ لعدم القائل بالفصل۔(۳)

پانچویں دلیل:

آنحضرت ﷺ نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت "من غير ترك" فرمائی ہے، جو دلیلِ وجوب ہے۔(۴)

پانچویں دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب:

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت وضو میں بھی ثابت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخبارِ آحاد سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بناء پر مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی؛ کیونکہ وضو کے اعضائے مغسولہ کتاب اللہ نے خود متعین کر دیئے ہیں، اس کے برخلاف غسل میں ان دونوں کو واجب قرار

---

(۱) ذيل لسان الميزان للحاتم العوني ٢١٧/١، ونصه: «قال ابن معين: لها صحبة». (ج)

(۲) أخرجه الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن تحت كل شعرة جنابة، رقم: ١٠٦. (ر)

(۳) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، أبواب الغسل ٢٠٣/١، ونصه: «وجه الاستدلال به أن البشر هو ظاهر جلد الإنسان، وداخل الفم والأنف من الظاهر لا من الباطن؛ لأنه ليس مما يلي اللحم، فالاستدلال على إيجاب المضمضمة في الغسل من الجنابة صحيح بقوله ﷺ: وأنقوا البشرة. ووجوب الاستنشاق مستفاد من قوله: تحت كل شعرة جنابة، فبلوا الشعر لما في داخل الأنف من الشعر». (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الغسل، باب المضمضة والإستنشاق في الجنابة ٢٠٢/٣، ونصه: «وفيه التصريح بالمضمضة والاستنشاق، ولا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتركهما، فدل على المواظبة، وهي تدل على الوجوب». (ج)

دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی؛ کیونکہ کتاب اللہ میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف "فَاطَّهَّرُوا" کا حکم دیا گیا ہے اور اس لفظ سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا یہ اخبارِ آحاد اس کی تفسیر بنیں گی، نہ کہ اس کے لیے ناسخ یا اس پر زیادتی۔

قوله: "وبعض أهل الكوفة":

امام ترمذی اور مذہبِ حنفی:

ان سے مراد حنفیہ ہیں، (۱) امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں عام طور سے کہیں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا سوائے ایک "باب ماجاء فی إشعار البدن" کے، جہاں حضرت وکیعؒ کا ایک واقعہ ذکر کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کا نام آیا ہے اور وہ بھی تردید کے پیرایہ میں، لیکن وہاں حضرت ابراہیم نخعیؒ کی بھی تردید ہے، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احناف کے اس قدر مخالف ہیں کہ ان کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ امام ابوحنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں اور اگر وہ احناف کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے قول کو اہل العلم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ کا یہ طرزِ عمل غایت احتیاط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کا مسلک اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں، جن کے اقوال ان تک سندِ متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب چونکہ ان کے پاس سندِ متصل سے نہیں پہنچا، اس لیے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں کرتے اور جب ذکر کرتے ہیں تو نام لے کر ذکر نہیں کرتے، بلکہ اہل کوفہ کی طرف نسبت کر کے ذکر کرتے ہیں۔ (۲)

---

(۱) شرح سنن الترمذي لعبد الكريم الخضير، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الرجل تفوته إلخ ۲۷/۳۴، ونصه: «وقد ذهب قوم من أهل الكوفة إلى هذا" يريد بذلك الإمام أبا حنيفة ومن يقول بقوله». (ج)

(۲) حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے یہ بات ہمیں نہ مل سکی۔ (ج)

بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاستِنشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ

(۲۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ، فَعَلَ ذٰلِكَ ثَلَاثًا». (۱)

قوله: "خالد":

ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ ثقہ اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی مشہور ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے تین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی صدقہ کی اور فرمایا: "اشتريت نفسي من الله عز وجل"۔ (۲)

قوله: "عبد الله بن زيد":

اس نام کے دو صحابی ہیں: ایک عبداللہ بن زید بن عاصم (۳) جو اس حدیث کے راوی ہیں اور دوسرے

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة، رقم: ۱۸۸، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۳۵. (ج)

(۲) سير أعلام النبلاء للذهبي ۲۹۵/۷، ونصه: «خالد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن يزيد الحافظ، الإمام، الثبت، أبو الهيثم... قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قال أبي: كان خالد الطحان ثقة، صالحا في دينه، بلغني أنه اشترى نفسه من الله ثلاث مرات، وهو أحب إلينا من هشيم، وقال عبد الله بن أحمد أيضا: قال أبي: كان خالد من أفاضل المسلمين، اشترى نفسه من الله أربع مرات، فتصدق بوزن نفسه فضة أربع مرات». (ج)

(۳) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين، ص: ۳۰۴، ونصه: «عبد الله بن زيد بن عاصم بن كعب الأنصاري المازني أبو محمد صحابي، شهير، روى صفة الوضوء وغير ذلك، ويقال: إنه هو الذي قتل مسيلمة الكذاب، واستشهد بالحرة سنة ثلاث وستين». (ج)

عبداللہ بن زید بن عبد ربہ[1] جن کے ساتھ واقعہ اذان پیش آیا، ان سے سوائے احادیثِ اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں۔

قوله: "مضمض، واستنشق من كف واحد، فعل ذلك ثلاثا":

مضمضہ اور استنشاق کے مختلف طریقے:

مضمضہ واستنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں:

۱) غرفة واحدة بالوصل

۲) غرفة واحدة بالفصل

۳) غرفتان بالفصل

٤) ثلاث غرفات بالوصل

٥) ست غرفات بالفصل[2]

مذکورہ صورتوں میں سے بہتر صورت:

جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا رجحان اور مالکیہ وشافعیہ کی ایک روایت:

حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی "ست غرفات بالفصل" راجح اور افضل ہے۔[3]

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «عبد الله بن زيد بن عبد ربه ابن ثعلبة الأنصاري الخزرجي أبو محمد المدني الذي أري الأذان، صحابي مشهور، مات سنة اثنتين وثلاثين، وقيل استشهد بأحد». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب المضمضة والاستنشاق إلخ ١٦٦/١، ونصه: «ففي الغرفة الواحدة الفصل والوصل كلاهما، في الغرفتين الفصل فقط، وفي ثلاث الوصل فقط، وفي ست الفصل فقط». (ر)

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، كيفية الوضوء ٦/١، ونصه: «وقالوا: الأفضل أن يتمضمض ثلاثا، ثم يستنشق ثلاثا». (ج)

امام مالک رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت یہی ہے[1] اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک بھی امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہی نقل کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال الشافعي: إن جمعهما في كف واحد، فهو جائز، وإن فرقهما، فهو أحب إلينا" لیکن یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ امام شافعیؒ کے اقوال زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں اور زعفرانی ان سے قول قدیم ہی روایت کرتے ہیں۔

شافعیہ و مالکیہ کا رجحان اور مستدل:

امام شافعیؒ کا قول جدید جسے علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے، وہ ثلاث غرفات بالوصل کی افضلیت کا ہے،[2] شافعیہ کے یہاں یہی قول مفتیٰ بہ ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے،[3] نیز حدیثِ باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

احناف کے دلائل:

اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

دلیلِ اول:

حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير" میں "صحيح ابن السكن" کے حوالہ سے حضرت شقیق بن

---

(۱) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني لعلي العدوي المالكي، باب صفة الوضوء والاستنجاء والاستجمار ۱/ ۱۸۵، ونصه: «والأولى أفضل للسلامة من تنكيس العبادة (والنهاية أحسن) أي أكمل وأفضل، وهي أن يجعل ثلاث تمضمضات من ثلاث غرفات وثلاث استنشاقات من ثلاث غرفات». (ج)

(۲) الغرر البهية في شرح البهجة الوردية لزكريا الأنصاري الشافعي، باب الوضوء ۱/ ۱۰۶، ونصه: «وصحح النووي أن الأولى الوصل، ويكون بثلاث غرفات، يتمضمض من كل، ثم يستنشق». (ج)

(۳) البيان والتحصيل لابن رشد القرطبي المالكي، كتاب الوضوء، مسألة: يد واحدة للمضمضة والاستنثار أيجزئ ذلك ۱/ ۱۱۰، ونصه: «والاختيار أن يأخذ غرفة، فيمضمض بها، ويستنثر، ثم يأخذ غرفة أخرى فيمضمض بها ويستنثر أيضا، ثم غرفة ثالثة فيمضمض بها، ويستنثر على ظاهر الحديث». (ج)

سلمہ[1] کی روایت نقل کی ہے: "شهدت علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان توضأا ثلاثا ثلاثا وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ"[2] حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ "صحيح ابن السكن" میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن السکنؒ[3] کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے۔[4]

دلیلِ دوم:

"سنن أبي داود" میں "باب في الفرق بين المضمضة والاستنشاق" کے تحت "طلحة بن مصرف[5] عن أبيه عن جده" کی روایت موجود ہے: "قال: دخلت يعني على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يتوضأ، والماء يسيل من وجهه، ولحيته على صدره، فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق"۔[6]

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو وائل شقيق بن سلمة الأسدي ہے، (۱-۸۲ھ= ۶۲۲-۷۰۱م) امام، شیخ اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، مگر آپ سے ملاقات کا شرف حاصل نہ کر سکے، آپ نے خلفائے راشدین سمیت کبار صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کی ہیں، نیز آپ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی ہمراہی میں خوارج کے خلاف جنگِ نہروان میں شرکت کی۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۸۷/۵). (ج)

(۲) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء، تحت الرقم: ۷۹. (ر)

(۳) آپ کا پورا نام عثمان بن سعيد بن السكن البغدادي ہے، (۲۹۴-۳۵۳ھ=۹۰۷-۹۶۴م) حافظ الحدیث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے ابو القاسم البغوی، ابن ابی داؤد اور محمد بن یوسف فربری رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں ابو سلیمان بن زبر اور ابو عبد اللہ بن مندہ رحمہما اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۹۹/۱۲). (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد ۱۶۸/۱، ونصه: «ومما يستدل به لمذهبنا ما أخرجه ابن السكن في صحيحه... وتخريج ابن السكن في صحيحه، وشرطه معروف، وذكر الحافظ في التلخيص، ثم السكوت عليه، وعادته معروفة». (ج)

(۵) آپ کا نام طلحة بن مصرف بن عمر ہے، (۰۰۰-۱۱۲ھ= ۰۰۰-۷۳۰م) تابعی حافظ، مجود اور مقری ہیں، آپ نے سیدنا انس بن مالک رضی اللہ عنہ سمیت کبار تابعین رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں شعبہ، اعمش اور مالک بن مغول رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۲۹۸/۵). (ج)

(۶) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الفرق بين المضمضة والاستنشاق، رقم: ۱۳۹. (ج)

دوسری دلیل پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات:

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کیے گئے ہیں:

ایک یہ کہ "طلحة بن مصرف عن أبيه" کی سند ضعیف ہے؛ کیونکہ امام ابوداؤدؒ نے "باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے: "سمعت أحمد، يقول: إن ابن عيينه زعموا أنه كان ينكره، ويقول: أيش هذا طلحة عن أبيه عن جده"۔[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ "باب في الفرق بين المضمضة والاستنشاق" میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اور جو ہمارا مستدل ہے اس پر انہوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضمضہ واستنشاق والا یہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے،[2] حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤدؒ کی "تلخیص" میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے،[3] نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، "كما نقله الحافظ في التلخيص الحبير"۔[4]

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے، جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٣٢، ونصه: «عن طلحة بن مصرف، عن أبيه، عن جده، قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال مسدد: فحدثت به يحيى فأنكره، قال أبو داود: وسمعت أحمد، يقول: «إن ابن عيينة زعموا أنه كان ينكره، ويقول: إيش هذا طلحة عن أبيه عن جده». (ر،ز)

(٢) معارف السنن للبنوري، بحث المضمضة والاسنشاق ١/١٢٩، ونصه: «قال الشيخ: ولكن تكلم عليه أبو داود في (باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم) غير أنه لما تكلم عليه أخرج من حديثه قطعة المسح فقط، ولما أخرج من حديثه قطعة المضمضة والاستنشاق سكت عليه، فلعل هذا يدل على قبوله صحة هذة القطعة». (ج)

(٣) مختصر سنن أبي داود لعبد العظيم المنذري، باب في الفرق بين المضمضمة والاستنشاق، رقم: ١٣٩، ونصه: «عن طلحة، وهو ابن مصرف عن أبيه عن جده، قال: دخلت يعني على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يتوضأ، والماء يسيل من وجهه، ولحيته على صدره، فرأيته يفصِل بين المضمضة، والاستنشاق»، وفي نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، مدخل ١/١٤، ونصه: «وأما حديث كعب بن عمرو اليامي، فرواه أبو داود في سننه... فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق، انتهى، وسكت عنه، ثم المنذري بعده». (ج)

(٤) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء، رقم: ٧٦. (ج)

اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل وثقہ ہیں، لیکن مدلس ہونے کی بناء پر انہیں ضعیف کہا گیا ہے،(۱) لہٰذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہوجائے کہ انہوں نے تدلیس نہیں کی، وہاں ان کی روایت قابلِ استدلال ہوتی ہے اور اس روایت پر امام ابوداؤدؒ اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے ان کی حدیثوں کی تحسین کی ہے، چنانچہ "كتاب الحج، باب ما جاء في التمتع" میں ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے،(۲) اسی طرح "كتاب الدعوات" میں بھی ان کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے(۳) اور جہاں تک طلحہ بن مصرف کی جہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے "إعلاء السنن" میں دیا ہے، فلیراجع،(۴) نیز یہی روایت "معجم الطبراني" میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے،(۵) بہرحال اس حدیث سے

---

(۱)سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الرابعة من التابعين، ليث بن أبي سليم ۳۱۳/۶، ونصه: «فضيل بن عياض، قال: كان ليث بن أبي سليم أعلم أهل الكوفة بالمناسك. وقال أبو داود: سألت يحيى عن ليث، فقال: ليس به بأس، وقال: عامة شيوخه لا يعرفون، وقال ابن عدي بعد أن سرد أحاديث منكرة: له أحاديث صالحة غير ما ذكرت، وقد روى عنه شعبة، والثوري، وغيرهما من الثقات، ومع الضعف الذي فيه يكتب حديثه... فكان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، ويأتي عن الثقات بما ليس من حديثهم كل ذلك كان منه في اختلاطه». (ج)

(۲) سنن الترمذي، أبواب الحج، باب ما جاء في التمتع، رقم: ۸۲۲، ونصه: «عن ليث، عن طاووس، عن ابن عباس قال: «تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم» وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وأول من نهى عنها معاوية... قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن». (ج)

(۳)المصدر السابق، أبواب الدعوات، رقم: ۳۵۲۱، ونصه: «حدثنا ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن سابط عن أبي أمامة، قال: دعا رسول الله ﷺ بدعاء كثير... قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب». (ج)

(۴)إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، باب إفراد المضمضة من الاستنشاق ۸۰/۱، تحت الرقم: ۲۳، ونصه: «وكذلك حديث طلحة بن مصرف هذا، وإن ضعفه بعضهم لجهالة أبيه مصرف، ولكن لم يضعفه أبو داود وسكت عنه المنذري، فهو حسن عندهما». (ج)

(۵)المعجم الكبير للطبراني، باب الكاف، كعب بن عمرو اليامي، رقم: ۴۱۰، ونصه: «عن طلحة بن مصرف، عن أبيه، عن جده، قال: «دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يتوضأ، والماء يسيل من وجهه على لحيته، وصدره، يفصل بين المضمضة، والاستنشاق»، وفي معارف السنن للبنوري، بحث المضمضة والاستنشاق والأصرح في الباب والنص في الغرض والأدل على مسلك الحنفية: هو سياق الطبراني في "معجمه" لحديث طلحة، وفيه: فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا يأخذ لكل واحدة ماء جديدا أخرجه الزيلعي، والأحاديث بلفظ:" فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا" كثيرة من رواية أبي هريرة عند ابن ماجه، ورجاله رجال الصحيح كما قاله الهيثمي في "الزوائد"». (ج)

ست غرفات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

دلیلِ سوم:

متعدد صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جنہیں "أصحاب السنن" نے روایت کیا ہے، ان میں حضرت ابوبکرہ، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہم وغیرہ کی روایت میں آیا ہے: "فتمضمض ثلاثاً، واستنشق ثلاثاً"(۱) ان الفاظ کا ظاہر "ست غرفات بالفصل" کی تائید کرتا ہے، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ بے شک تین غرفات کی تائید کرتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک وہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔(۲)

---

(۱) راجع لهذه الأحاديث بأسرها سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۱۲. (ر)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق من كف إلخ ۱/۷۴، ونصه: «والأحسن قول أداء أصل السنة به، فلا نحتاج إلى التأويل، ولهذا قال العيني في شرح البخاري: إن واقعة عبدالله بن زيد لبيان الجواز». (ج)

بابٌ فِي تَخلِيْلِ اللِّحْيَةِ

(۲۹) عَنْ حَسَّانَ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: رَأَيْتُ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ: أَوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟، قَالَ: «وَمَا يَمْنَعُنِي؟ وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ».(۱)

قوله: ''يخلل لحيتة'':

حدیثِ باب سے متعلق دو مسائل:

یہاں دو مسئلے ہیں: ایک غسل لحیہ کا، دوسرے تخلیلِ لحیہ کا۔

پہلا مسئلہ: غسل لحیہ:

جہاں تک غسل لحیہ کا تعلق ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ خفیفہ غیر مسترسلہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا غسلِ کل واجب ہے (۲) اور مسترسلہ (خواہ کثہ ہو یا خفیفہ) کے بارے میں یہ طے ہے کہ اس کا صرف

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في تخليل اللحية، رقم: ۴۲۹، وأخرجه ابن شيبة في مصنفه، كتاب الرد على أبي حنيفة، مسألة في تخليل اللحية في الوضوء، رقم: ۳۶۴۵۸.(ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱۶/۱، ونصه: «أما الخفيفة التي ترى بشرتها، فيجب إيصال الماء إلى ما تحتها، وهذا كله في غير المسترسل»، وفي مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين الرعيني المالكي، كتاب الطهارة، فصل في فرائض الوضوء وسننه ۱/ ۱۹۰، ونصه: «فأما الخفيفة فيجب إيصال الماء لما تحتها قولا واحدا، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين يحيى اليمني الشافعي، باب صفة الوضوء، فرع غسل اللحية والعارض ۱۱۶/۱، ونصه: «فإن كان الشعر خفيفًا وجب تخليل الشعر، وإيصال الماء إلى البشرة»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة تخليل اللحية ۷۸/۱، ونصه: «أن اللحية إن كانت خفيفة تصف البشرة، وجب غسل باطنها».(ج)

وہ حصہ دھونا واجب ہے، جو دائرۂ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مسنون ہے،[۱] البتہ لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں، جو علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں نقل کیے ہیں:

۱) غسل الكل

۲) مسح الكل

۳) مسح الثلث

۴) مسح الربع

۵) مسح ما يلاقي البشرة

۶) ترك الكل[۲]

صاحبِ "کنز" اور صاحبِ "وقاية" نے "مسح الربع" کو اختیار کیا ہے،[۳] لیکن دوسرے فقہاء نے ان کی تردید کی ہے،[۴] حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی "غسل الكل" ہے، صاحب "الدر المختار" نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا "غسل الكل" واجب ہے۔[۵]

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، باب في تخليل اللحية ۱/۶۳، ونصه: «ومسح ما استرسل منها، والصحيح أن غسل ما يلاقي البشرة واجب، فإنه إذا سقط وجوب غسل الذقن ناب منابه غسل ما يلاقي بشرة الوجه منها، وأما الشعر المسترسل منها، فلا يجب غسله، ولا مسحه، ولكن لا خلاف في أن تخليل اللحية واستيعابه بالمسح سنة». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، سنن الوضوء ۱/۱۶، ونصه: «وهنا روايات في المفروض في اللحية مع الاتفاق على عدم وجوب إيصال الماء إلى ما تحت اللحية من بشرة الوجه، فروي مسح ربعها، واختاره المصنف، وعبر عنه في الكافي بقوله: "ولنا"، وروي مسح كلها، وروي مسح ما يلاقي البشرة، وصححه قاضي خان في شرح الجامع الصغير، وتبعه في المجمع، وروي مسح الثلث، وروي عدم وجوب شيء، والصحيح وجوب غسلها بمعنى افتراضه، كما صرح به في السراج الوهاج، وعليه الفتوى كما في الظهيرية». (ر،ز)

(۳) كنز الدقائق للنسفي، كتاب الطهارة ۱/۱۳۹، ونصه: «فرض الوضوء غسل وجهه، وهو من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن، وإلى شحمتي الأذن، ويديه بمرفقيه، ورجليه بكعبيه، ومسح ربع رأسه، ولحيته»، وفي شرح الوقاية، كتاب الطهارة ۱/۷۵، ونصه: «ومسح ربع الرأس واللحية». (ج)

(۴) بدائع الصنائع للكاساني، بيان أركان الوضوء ۱/۳، ونصه: «فقد روى ابن شجاع عن الحسن عن أبي حنيفة، وزفر أنه إذا مسح من لحيته ثلثا، أو ربعا جاز، وإن مسح أقل من ذلك لم يجز، وقال أبو يوسف: إن لم يمسح شيئا منها جاز، وهذه الروايات مرجوع عنها، والصحيح أنه يجب غسله». (ج)

(۵) الدر المختار، كتاب الطهارة، أركان الوضوء ۱/۱۰۱، ونصه: «(وغسل جميع اللحية فرض) يعني عمليا (أيضا) على المذهب الصحيح المفتى به المرجوع إليه، وما عدا هذه الرواية مرجوع عنه، كما في البدائع». (ج)

دوسرا مسئلہ: تخلیل لحیہ:

دوسرا مسئلہ تخلیل لحیہ کا ہے۔

امام اسحاقؒ کا مسلک:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ تخلیل لحیہ امام اسحاقؒ کے نزدیک واجب ہے۔[۱]

جمہور کا مسلک:

شافعیہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسنون ہے۔[۲] حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہے،[۳] احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے،[۴] بہر حال جمہور عدم وجوب کے قائل ہیں۔

---

(۱) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب تخليل اللحية ۱/۵۶، ونصه: «قد أوجب بعض العلماء تخليل اللحية، وقال: إذا تركه عامداً أعاد الصلاة، وهو قول إسحاق بن راهويه». (ج)

(۲) السعاية في كشف ما في شرح الوقاية لعبد الحي اللكنوي، ص:۱۹۲، ونصه: «ورابعها أنه سنة، وهو قول أبي يوسف والشافعي»، وفي نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين الشافعي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء ۱/۷۴، ونصه: «وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته، وهي من السنن في اللحية الكثيفة، وإن كانت خفيفة، وجب إيصال الماء إلى المنابت». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، فصل آداب الوضوء ۱/۲۳، ونصه: «وأما تخليل اللحية فعند أبي حنيفة، ومحمد من الآداب»، وفي معالم السنن للخطابي المالكي، كتاب الطهارة، ومن باب تخليل اللحية ۱/۵۶، ونصه: «قد أوجب بعض العلماء تخليل اللحية... وذهب عامة العلماء إلى أن الأمر به استحباب، وليس بإيجاب»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة تخليل اللحية ۱/۷۸، ونصه: «وتخليل اللحية... وإن كانت كثيفة لم يجب غسل ما تحتها، ويستحب تخليلها». (ج)

(۴) البناية شرح الهداية للعيني، تخليل اللحية في الوضوء ۱/۲۲۱، ونصه: «والثاني: أنه سنة، وبه قال أبو يوسف والشافعي، ورواية عن محمد، قال في خير مطلوب: وهو الأصح»، وفي السعاية في كشف ما في شرح الوقاية لعبد الحي اللكنوي، ص:۱۹۲، ونصه: «ورابعها أنه سنة، وهو قول أبي يوسف، والشافعي، كما في البناية، والهداية والخلاصة وغيرها، وعليه مشى أصحاب المتون، وهو المختار عند المحققين من أصحابنا». (ج)

امام اسحاقؒ کی دلیل اور اس کا جواب:

امام اسحاقؒ حضرت عثمانؓ کی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته،" اس میں لفظ "کان" استمرار پر دلالت کررہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیاناً وقوع پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ "شرح صحیح مسلم" میں علامہ نوویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہؓ نے یہ فرمایا: "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل كذا"، حالانکہ وہ فعل آپ ﷺ سے صرف چند مرتبہ ثابت تھا۔ (۱)

جمہور کے دلائل:

تخلیل لحیہ کے عدمِ وجوب پر جمہور کی دلیل اولاً یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیل لحیہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے۔ (۲)

ثانیاً یہ کہ تخلیلِ لحیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی۔ (۳)

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم ۲۱/۶، ونصه: فإن المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون من الأصوليين أن لفظة "كان" لا يلزم منها الدوام، ولا التكرار، وإنما هي فعل ماض يدل على وقوعه مرة، فإن دل دليل على التكرار عمل به، وإلا فلا تقتضيه بوضعها، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل أن يطوف، ومعلوم أنه ﷺ لم يحج بعد أن صحبته عائشة إلا حجة واحدة: وهي حجة الوداع، فاستعملت "كان" في مرة واحدة». (ج)

(۲) سنن أبي داود، باب تخليل اللحية، تحت الرقم: ۱۴۵، ونصه: «عن أنس يعني ابن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا توضأ، أخذ كفا من ماء، فأدخله تحت حنكه، فخلل به لحيته، وقال: هكذا أمرني ربي عز وجل». (ج)

(۳) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارات، تخليل اللحية ۲۲۵/۱، ونصه: «فإن قلت: الأمر يقتضي الوجوب، فكان ينبغي أن يكون تخليل اللحية واجبا، قلت: أمر الوضوء... فلو قلنا بوجوب تخليل اللحية بهذا الأمر، يلزم الزيادة في كتاب الله تعالى بخبر الواحد، وهي تجري مجرى النسخ». (ج)

ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے بھی عدمِ وجوب ہی مترشح ہوتا ہے؛ کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تخلیل لحیہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: "وما یمنعني، ولقد رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یخلل لحیته" یہ محض دلیل جواز ہے، اگر تخلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیلِ جواز پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہے، پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں۔

قوله: "لم یسمع عبد الکریم من حسان بن بلال":

حدیثِ باب کی سند میں امام ترمذی اور دیگر محدثین کا اختلاف:

امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے: ایک عبدالکریم کے طریق سے، دوسرے سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے۔ پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمد رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبدالکریم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سنی، لہٰذا وہ منقطع ہے، لیکن دوسرے طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دوسرے محدثین نے اس دوسرے طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لیے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی،(۱) واللہ أعلم۔

---

(۱) التلخیص الحبیر لابن حجر العسقلاني، کتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ١/ ٢٧٤، ونصه: «وأما حدیث عمار، فرواه الترمذي، وابن ماجه، وهو معلول ... لم یسمعه ابن عیینة من سعید، ولا قتادة من حسان».(ج)

بابُ مَا جَاءَ فِي مَسحِ الرَّأسِ أَنَّه يُبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأسِ إِلى مُؤَخّرِهِ

(٣٢) عَنْ عَبْدِ الله بْنِ زَيْدٍ «أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلى المَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ».(١)

قوله: "فأقبل بهما وأدبر":

"إقبال وإدبار" کا لغوی معنی اور رفع تعارض:

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لغۃً إقبال کے معنی ہیں: "ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا" اور إدبار کے معنی ہیں: "سامنے سے پیچھے کی طرف لے جانا"۔(٢)

اس جملہ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسح رأس کی ابتداء موخر رأس سے ہوئی، لیکن اگلا جملہ یعنی "بدأ بمقدم رأسه" سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہٰذا حدیث کے اول وآخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملے میں واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، نہ کہ ترتیب کے لیے اور اس میں "إقبال" کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کبھی اپنی عبارت میں "إقبال وإدبار" کو جمع کرتے ہیں تو "إقبال" کو مقدم کرتے ہیں، خواہ ترتیبِ وقوعی اس کے برعکس

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله، رقم: ١٨٣، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٣٥. (ج)

(٢) مجمع بحار الأنوار للفتني ٢٠٤/٤، ونصه: «فأقبل بهما، وأدبر، أي أقبل بيديه إلى جهة وجهه، وأدبر بهما إلى جهة قفاه». (ج)

ہو،[۱] جیسا کہ امرؤ القیس[۲] کہتا ہے:

مكر مفر مقبل مدبر معا

كجلمود صخر حطه السيل من عل[۳]

ترجمہ: نہایت حملہ آور، تیزی سے پیچھے ہٹنے والا، سرعت سے آگے بڑھنے والا، پشت پھیرنے والا (اس کی رفتار) مثل اس پتھر کے ہے، جس کو سیلاب اونچائی سے گرا رہا ہے۔

اس کے علاوہ اہل عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیب ذکری میں "أحسنهما" کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے۔[۴]

مسح رأس کی کیفیت میں جمہور اور بعض فقہاء کا اختلاف:

بہر حال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسحِ راس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے۔[۵]

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في مسح الرأس أنه يبدأ بمقدم الرأس ۱/ ۶۷، ونصه: «فأقبل بهما وأدبر... والجمهور إلى أن الراوي لم يعتد بالترتيب في المفسر، وقيل: إن الواو لا تدل على الترتيب إنما قدم الإقبال، فإن طريق استعمال العرف هكذا، كما قالت خنساء: فإنما هي إقبال وإدبار». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام امرؤ القيس حندج بن حجر بن الحارث الكندي ہے، (۸۰- ۱۳۰ھ = ۴۹۷- ۵۴۵م) عرب کے مشہور ترین شاعر ہیں، امرؤ القیس آپ کا لقب ہے اور اسی سے شہرت پائی، آپ کے والد گرامی اسد و غطفان کے سردار تھے، آپ کو "ملك الضليل" بھی کہا جاتا ہے، آپ کی طرف ایک شعری مجموعہ "دیوان صغیر" کی نسبت کی جاتی ہے۔ (الأعلام للزركلي ۲/ ۱۱). (ج)

(۳) معلقة إمرؤ القيس، ص: ۵. (ج)

(۴) حاشية الصبان على شرح الأشموني لمحمد بن علي الصبان الشافعي، عطف النسق ۳/ ۱۳۷، ونصه: «أنه ليس المراد من الترتيب الذكرى مجرد ترتيب الشيئين، مثلاً: في الذكر؛ لأن هذا القدر لازم للذكر مع إسقاط الفاء أيضا، بل ترتيب مراتب المذكور في الذكر أي: بيان أن المذكور أولاً حقه أن يتقدم في الذكر لتقدم رتبته على رتبة المتأخر». (ج)

(۵) نخب الأفكار في شرح معاني الآثار للعيني، كتاب الطهارة، باب فرض مسح الرأس في الوضوء ۱/ ۲۶۰، ونصه: «وبه استدل أصحابنا على أن السنة في مسح الرأس البداية من مقدم الرأس، وفي التهذيب في اختصار المدونة للقيرواني المالكي، كتاب الطهارة ۱/ ۱۶۹، ونصه: «ويمسح الرأس يبدأ بيديه من مقدم رأسه حتى يذهب بهما إلى قفاه، ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه، قال مالك وعبد العزيز: هذا أحسن ما سمعنا في مسح الرأس، وأعمه عندنا». (ج)

لیکن حضرت وکیع بن الجراحؒ پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں،(۱) ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے: "بدأ بمؤخر رأسه، ثم بمقدمه"۔

ان دونوں مسلکوں کے بیچ بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بصریؒ کا ہے، ان کے نزدیک "وسط رأس" سے مسح کی ابتداء مسنون ہے،(۲) ان کا استدلال "سنن أبي داود" میں حضرت ربیع بنت معوذؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں "مسح الرأس كله من قرن الشعر" کے الفاظ آئے ہیں۔(۳)

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع کی روایات اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ "مسند أحمد" میں ان سے مسح کی مختلف کیفیات منقول ہیں،(۴) اس لیے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے وہم کی وجہ سے پیدا ہوا اور معاملہ یہ تھا کہ اقبال وادبار کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہوگئی اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے مطابق تفسیر نقل کر دی،(۵) لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت ﷺ نے حضرت ربیعؓ کے سامنے بیانِ جواز کے لیے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام

---

(۱) النفح الشذي لابن سيد الناس، باب ما جاء أنه يبدأ بمؤخر الرأس ۱/۳۳۵، ونصه: «وأما البداءة في مسح الرأس من مؤخره: فمحكية عن الحسن بن حي، ووكيع بن الجراح». (ج)

(۲) نخب الأفكار في شرح معاني الآثار للعيني، كتاب الطهارة، باب: فرض مسح الرأس إلخ ۱/ ۲۶۰، ونصه: «وقال الحسن البصري: السنة البداية من الهامة فيضع يديه عليها، ويمرهما إلى مقدم الرأس، ثم يعيدها إلى القفا». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۲۸، ونصه: «عن الربيع بنت معوذ بن عفراء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ عندها، فمسح الرأس كله، من قرن الشعر كل ناحية لمنصب الشعر، لا يحرك الشعر عن هيئته». (ر،ز)

(۴) مسند أحمد، حديث الربيع بنت معوذ بن عفراء، رقم: ۲۷۰۲۲. (ج)

(۵) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة، أبواب مسح الرأس ۱/ ۵۲، ونصه: «و هي مسألة خلاف في أصول الفقه هل يسمى الفعل بمبدئه أو منتهاه، وعلى هذا القصر اختلف الرواة في الألفاظ، وقوله بدأ بمؤخر رأسه، لعله من تفسير الراوي لقول الآخر، فأدبر بهما، فحمله على البداية بالمؤخر، فذكره بذلك اللفظ». (ج)

صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضیلت میں ہے[(۱)] اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زیدؓ کی روایت راجح ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق "أصح ما في الباب" بھی ہے جبکہ حضرت ربیعؓ کی حدیث اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی متکلم فیہ ہیں۔[(۲)]

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، باب في تخليل اللحية ۱/۶۴، ونصه: «بدأ بمؤخر رأسه إنما فعل ذلك والله تعالى أعلم، لئلا يذهب بدوام ابتدائه بالمقدم إلى حرمة خلافه، أو عدم الإجزاء به في باب الطهارة، فأظهر بهذا القلب، إنما المقصود هو الإتيان بالمسح كيف كان». (ج)

(۲) تهذيب الكمال للمزي، باب العين، من اسمه عبد الله، عبد الله بن محمد بن عقيل إلخ ۱۶/۷۸، ونصه: «عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب... ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل المدينة، وقال: وكان منكر الحديث، لا يحتجون بحديثه، وكان كثير العلم، وقال الحسن بن علي الحلواني، عن علي بن المديني، عن بشر بن عمر الزهراني: كان مالك لا يروي عنه، قال علي: وكان يحيى بن سعيد لا يروي عنه». (ج)

بابُ مَا جَاءَ أَنَّه يُبْدَأ بِمُؤخَّرِ الرَّأسِ

(٣٣) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عَبْدِ الله بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ عَنِ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ ابْنِ عَفْرَاءَ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرأْسِهِ مَرَّتَيْنِ، بَدَأ بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ، ثُمَّ بِمُقَدَّمِهِ، وَبِأُذُنَيْهِ كِلْتَيْهِمَا، ظُهُورِهِمَا وَبُطُونِهِمَا».(١)

قوله: "بشر بن المفضل":

ثقہ، ثبت، عادل، علامہ ابن المدینیؒ فرماتے ہیں کہ ہر روز چارسو (٤٠٠) رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور زندگی بھر صومِ داؤدی پر عمل کرتے تھے۔(٢)

قوله: "الربيع بنت معوّذ بن عفراء":

یہ انصاری صحابیہ ہیں، جو "بیعتِ رضوان" میں بھی شریک تھیں۔(٣)

---

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:١٢٦، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح الأذنين، رقم: ٤٤٠.(ج)

(٢)تهذيب الكمال للمزي، باب الباء، من اسمه بشار وبشر، بشر بن المفضل إلخ ١٤٧/٤ - ١٥٠، ونصه: «بشر بن المفضل بن لاحق الرقاشي...وقال محمد بن عبد الرحيم، عن علي بن المديني: كان يصلي كل يوم أربع مائة ركعة، ويصوم يوما، ويفطر يوما...وقال أبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي: ثقة، وقال محمد بن سعد: كان ثقة، كثر الحديث».(ج)

(٣)الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، باب الراء ١٨٣٧/٤، ونصه: «الربيع بنت معوذ بن عفراء الأنصارية،...لها صحبة، ورواية، روى عنها أهل المدينة، وكانت ربما غزت مَعَ رَسُول الله صلى الله عليه وسلم. قَالَ أحمد بن زهير: سمعت أبي يقول: الرَبيِّع بنت معوذ بن عفراء من المبايعات تحت الشجرة».(ج)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

(٣٤) عَنِ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ ابْنِ عَفْرَاءَ أَنَّهَا رَأَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ، قَالَتْ: «مَسَحَ رَأْسَهُ، وَمَسَحَ مَا أَقْبَلَ مِنْهُ، وَمَا أَدْبَرَ، وَصُدْغَيْهِ، وَأُذُنَيْهِ مَرَّةً وَاحِدَةً».(۱)

قوله: ''ومسح ما أقبل منه وما أدبر'':

حدیثِ باب سے جمہور کا مسحِ رأس کی کیفیت پر استدلال:

یہاں ''فأقبل بهما وأدبر'' اور ''مسح ما أقبل منه وما أدبر'' کا فرق ذہن میں رکھنا چاہیے، ''أقبل'' کے معنی ہیں: ''بدأ بمؤخر الرأس'' اور ''مسح ما أقبل'' کے معنی ہیں: ''بدأ بمقدم الرأس''، لہٰذا یہ الفاظ بھی ابتداء ''بمقدم الرأس'' کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہیں۔

قوله: ''مرة واحدة'':

مسحِ رأس میں جمہور اور امام شافعی کا مشہور اختلاف:

ملا علی قاریؒ کے قول کے مطابق امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد، امام اسحاق، سفیان ثوری رحمہم اللہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ رأس صرف ایک بار کیا جائے گا۔(۲)

لیکن امام شافعیؒ اعضائے مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذیؒ

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٢٩، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند النساء، حديث الربيع بنت معوذ ابن عفراء، رقم: ٢٧٠٢٢. (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ٢/ ٤١٢، تحت الرقم: ٤١٠، ونصه: «ومسح برأسه مرة: فيه دليل لعدم التثليث الذي عليه الجمهور خلافاً للشافعي». (ج)

نے امام شافعیؒ کا قول بھی جمہور کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن کتبِ شافعیہ میں مسلکِ مختار تثلیث ہی کا ہے، ہوسکتا ہے کہ کوئی قولِ غیر مشہور جمہور کے مطابق بھی ہو اور امام ترمذی نے اسی کو نقل کر دیا ہو، بہر حال شافعیہ کا مسلکِ مختار تثلیث کا ہے،(۱) بعض حضرات نے امام مالکؒ (۲) کو اور بعض نے امام احمدؒ (۳) کو بھی امام شافعیؒ کے ساتھ شمار کیا ہے۔

جمہور کی دلیل:

بہر صورت حدیثِ باب حنفیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث مسح مرّۃً پر دلالت کرتی ہیں، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وقد روي من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلّم أنه مسح برأسه مرة"۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال "سنن أبي داود" میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہے، جس میں انہوں نے آنحضرت ﷺ کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: "مسح رأسه

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، باب السواك ۱/۴۳۲، ونصه: «في تكرار مسح الرأس مذهبنا المشهور الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في كتبه، وقطع به جماهير الأصحاب أنه يستحب مسح الرأس ثلاثا، كما يستحب تطهير باقي الأعضاء ثلاثا، وحكى أبو عيسى الترمذي في كتابه عن الشافعي: وأكثر العلماء رحمهم الله أن مسح الرأس مرة، ولا أعلم أحدا من أصحابنا حكى هذا عن الشافعي رضي الله عنه، لكن حكى أبو عبد الله الحناطي بالحاء المهملة، ثم صاحب البيان والرافعي وغيرهما وجها لبعض أصحابنا أن السنة في مسح الرأس مرة». (ج)

(۲) ملاحظہ: امام مالک رحمہ اللہ سے تثلیث کی روایت وضاحت کے ساتھ ہمیں نہ مل سکی، البتہ بعض کتابوں میں اشارۃً اس کا ثبوت ملتا ہے۔ روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بزيزة، كتاب الطهارة ۱/۲۰۴، ونصه: «وقد روى ابن نافع عن مالك في صفة المسح في الرأس قال: يمسح مرة أو مرتين، فاستقرأ منه بعض شيوخنا تكرار الممسوحات». (ج)

(۳) عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم لابن قدامة الحنبلي، باب المياه، فصل في صفة الوضوء، ص: ۴۷، ونصه: «ولا يستحب تكرار المسح، وعنه أنه يستحب»، وكذا في الفروع وتصحيح الفروع لمحمد بن مفلح الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الوضوء، فصل: ثم يغسل يديه إلى المرفقين ۱/۱۸۳. (ج)

ثلاثًا"۔ (۱)

جمہور کی طرف سے جواب:

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے؛ (۲) کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداوٗدؒ نے "ثلاثًا" والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کردیا: "أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس أنه مرة؛ فإنهم ذكروا الوضوء ثلاثًا، وقالوا فيها: ومسح رأسه، ولم يذكروا عددًا كما ذكروا في غيره"۔ (۳)

تثلیثِ مسح سے متعلق بعض حنفیہ کی رائے:

اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس "ثلاثًا" والی روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی وہ بیانِ جواز پر محمول ہوسکتی ہے، (۴) چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، (۵) اور اس کی وجہ صاحبِ "هداية" نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ مائے جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غَسل بن جائے گا، (۶) اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اس طرح تثلیث

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم: ۱۰۷، ونصه: «قال: رأيت عثمان بن عفان توضأ، فذكر نحوه، ولم يذكر المضمضة، والاستنشاق، وقال فيه: ومسح رأسه ثلاثا إلخ». (ر،ز)

(۲) بذل المجهود للسهارنفوري، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ۵۱۵/۱، تحت الرقم: ۱۰۷، ونصه: «وأما رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن هذا مع كونه مخالفا للثقات، شاذ، غير ثابت». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، تحت الرقم: ۱۰۸. (ج)

(۴) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما جاء أنّ مسح الرأس مرّة ۳۴۱/۱، ونصه: «قلت: ما وَرَد من ذلك في التثنية والتثليث محمول على بيان الجواز إن ثبت». (ج)

(۵) رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱۲۱/۱، ونصه: «لو مسح ثلاثا بمياه، قيل: يكره، وقيل: إنه بدعة، وقيل: لا بأس به. وفي الخانية لا يكره، ولا يكون سنة، ولا أدبا، قال في البحر: وهو الأولى؛ إذ لا دليل على الكراهة». (ج)

(۶) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، باب الوضوء ۱۶/۱، ونصه: «والذي يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد، وهو مشروع على ما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، ولأن المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا». (ج)

کی جائے کہ وہ غسل کی حدتک نہ پہنچے، تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام اعظمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحبِ "بنایة" نے اسے رد کیا ہے۔ (۱)

حدیثِ ربیع میں "مسح برأسه مرتين" کا مطلب:

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیعؓ کی اس روایت کا تعلق ہے، جس میں "مسح برأسه مرتين" کے الفاظ آئے ہیں، وہ غالباً اقبال وادبار کی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت "مسح مرتين" نہیں، بلکہ استیعابِ رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ "صحيح ابن خزيمة" اور "صحيح ابن حبان" میں اس کا جو طریقہ حضرت عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ سے مروی ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں سے اپنے سر کا مسح کیا اس طور پر کہ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے کی طرف اس جگہ تک لے کر گئے جہاں سے مسح شروع کیا تھا۔ (۲)

ایک بار مسح کرنے کی تائید قیاس سے:

مسح مرّۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ "مسح على الخفين" اور "مسح على

---

(۱) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارات، سنن الطهارة، ترتيب أعضاء الوضوء ۱/۲۴۳، ونصه: «(وهو) أي التثليث مشروع على ما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، وروى الحسن في "المجرد" عن أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا، فإن قيل: قد صار البلل مستعملا بالمرة الأولى، فكيف في إمراره ثانيا، وثالثا، أجيب بأنه يأخذ حكما واحدا، والصحيح أنه عند أبي حنيفة رحمه الله يصير مستعملا لإقامة فرض آخر لا لإقامة السنة؛ لأنها تبع للفرض، ألا ترى أن الاستيعاب يسن بماء واحد، والصحيح عن أبي حنيفة رحمه الله ترك التثليث». (ج)

(۲) صحيح ابن خزيمة، التغليظ في غسل أعضاء الوضوء شفعا وبعضه وترا، رقم: ۱۷۳، ونصه: «عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه أنه قال لعبد الله بن زيد بن عاصم، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم... ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما، حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه»، وفي صحيح ابن حبان، ذكر وصف مسح الرأس إذا أراد المرء الوضوء، رقم: ۱۰۸۴، ونصه: «عن عمرو بن يحيى، عن أبيه أنه قال لعبد الله بن زيد... ثم مسح برأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه». (ج)

الجبیرۃ" بھی مرۃً ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسحِ راس بھی مرّۃً ہی ہونا چاہیے۔[1]

---

(۱) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات، باب الوضوء ١٦/١، ونصه: «ولأن المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا، ولا يكون مسنونا فصار كمسح الخف بخلاف الغسل؛ لأنه لا يضره التكرار». (ج)

بابُ مَا جَاء أنَّه يَأْخُذُ لِرَأْسِه مَاءً جَدِيْدًا

(۳۵) عَنْ عَبْدِ الله بْنِ زَيْدٍ، «أنَّهُ رَأى النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأ، وَأنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ».(۱)

قوله: "بماء غير فضل يديه":

مسحِ رأس کے لیے مائے جدید لینے میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف:

جمہور مسحِ رأس کے لیے مائے جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح کرلیا جائے تو وضو نہیں ہوگا۔(۲)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہوجائے گا؛ کیونکہ ان کے نزدیک مائے جدید لینا صرف سنت ہے، شرطِ صحتِ وضو نہیں۔(۳)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۲۳٦، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۲۰، ورقم:۱۲٦.(ج)

(۲) البيان والتحصيل لابن رشد الجد المالكي، مسألة: في مسح الرأس بفضل ماء اللحية ۱/ ۲۳، ونصه: «وسئل مالك عمن يمسح رأسه بفضل ذراعيه، فقال: لا أحب ذلك. قيل لابن القاسم: فلو مسح بفضل ذراعيه، وبفضل لحيته، ثم سلى، فلم يذكر حتى خرج الوقت، قال: يعيد وإن ذهب الوقت، وليس هذا بمسح، قال محمد بن رشد: أما مسح الرجل رأسه بفضل ذراعيه فلا يجوز»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب قدر الماء الذي يتوضأ به ۱/ ۴۴، ونصه: «ويأخذ لكل عضو منه ماء غير الماء الذي أخذ للآخر، ولو مسح رأسه بفضل بلل وضوء يديه أو مسح رأسه ببلل لحيته لم يجزه، ولا يجزئه إلا ماء جديد»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، فصل ويمسح رأسه بماء جديد ۱/ ۹٦، ونصه: «ويمسح رأسه بماء جديد غير ما فضل عن ذراعيه... ولأن البلل الباقي في يده مستعمل، فلا يجزئ المسح به».(ج)

(۳) ملاحظہ: کتبِ حنفیہ میں "مسح رأس" کے لیے مائے جدید لینے کی سنیت کا ذکر صراحتاً ہمیں نہ مل سکا، تاہم فقہاء نے مائے جدید نہ لینے کو جائز کہا ہے، جس کا مفہوم مخالف یہی بنتا ہے کہ مائے جدید لینا سنت ہو، البتہ علامہ بنوری رحمہ اللہ نے =

حدیثِ باب سے جمہور اور حنفیہ دونوں کا استدلال:

جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں؛ کیونکہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دوسرا طریق جو ابن لہیعہ سے مروی ہے، اس میں "بماء غبر فضل يديه" کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے ہیں،[1] اس لیے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسح رأس کے لیے مائے جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذیؒ نے ابن لہیعہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عمرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے سہو ہوگیا، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن لہیعہ کی روایت میں تصحیف ہوئی ہے،[2] لہٰذا صحیح روایت "بماء غير فضل يديه" والی ہے،[3] اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب اور عدم وجوب کی دلیل "أبو داود" میں "باب صفة وضوء النبي ﷺ" کے تحت حضرت ربیّع بنت معوذؓ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "مسح برأسه من فضل ماء كان في يده إلخ"[4] اور "سنن الدار قطني" کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "توضأ، ومسح رأسه ببلل يديه"[5] اگر مائے جدید شرط ہوتا تو آپ کبھی بھی بغیر مائے جدید

= مائے جدید لینے کو صراحتاً مسنون قرار دیا ہے۔ في الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، أركان الوضوء ۹۹/۱، ونصه: «(ومسح ربع الرأس مرة) فوق الأذنين ولو بإصابة مطر أو بلل باق بعد غسل على المشهور»، وفي معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أنه يأخذ لرأسه ماء جديدا ۱۸۰/۱، ونصه: «فالحديث دل على أخذ الماء الجديد لمسح الرأس، وهو سنة عندنا معاشر الحنفية». (ج)

(۱) راجع سنن الترمذي تحت هذا الحديث. (ج)

(۲) الغاية في شرح الهداية في علم الرواية للسخاوي، التحذير من اللحن والتصحيف إلخ ۱۱۵/۱، ونصه: « "التصحيف" وهو تبديل اللفظ، و"التغيير" وهو إبدال اللفظ بغيره». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء أنه يأخذ لرأسه ماء جديدا ۷۸/۱، تحت الرقم: ۳۵، ونصه: «قوله: (بماء غبر فضل يديه) ظني أن هذا تصحيف، والصحيح بماء غير فضل يديه، والله أعلم». (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۳۰، ونصه: «عن الربيع أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه من فضل ماء كان في يده». (ج)

(۵) أخرجه الدار قطني في سننه عن الربيع بنت معوذ، باب المسح بفضل اليدين، رقم: ۲۸۸. (ج)

کے مسحِ راس نہ فرماتے۔

اختلاف کی بنیادی وجہ:

دراصل اس اختلاف کی بناء اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا، جب تک عضو سے منفصل نہ ہوجائے [۱] اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہوجاتا ہے۔ [۲]

قوله: "بماء غبر فضل يديه":

"بماء غبر فضل يديه" کی نحوی تحقیق:

واضح رہے کہ اس جملہ میں نحوی اعتبار سے دو ترکیبیں ہوسکتی ہیں: ایک ترکیب یہ ہے کہ "فضل يديه" "بماء غَبَرَ" سے بدل ہو، لہٰذا اس صورت میں فضل مجرور ہوگا؛ کیونکہ اس کا مبدل منہ محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ یہاں "غَبَرَ" کے بعد لفظِ "من" محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ "منصوب بنزع الخافض" ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی: "بماء غَبَرَ من فضل يديه"۔ [۳]

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الغسل ۱/ ۵۳، ونصه: «واتفقوا على أن الماء لا يصير مستعملا إلا بعد الانفصال عن العضو». (ج)

(۲) الحاوي الكبير للماوردي، فصل ضابطة الماء المستعمل ۱/ ۳۰۰، ونصه: «فإذا ثبت ما وصفنا في حكم الماء المستعمل، فهو ما انفصل عن الأعضاء حتى سقط في الإناء فأما إذا جرى من عضو إلى عضو، فإن كان محدثا صار بانتقاله من أحد أعضاء حدثه مستعملا، فإذا انتقل إلى عضو آخر لم يطهره؛ لأن كل واحد من أعضاء الحدث قد ينفرد بحكمه». (ج)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، باب في تخليل اللحية ۱/ ٦۵، ونصه: «قوله: بما غير فضل يديه هذا، وإن كان غلطًا من الراوي، كما صرح به المؤلف، إلا أنه يمكن تصحيحه بحسب المعنى بأن يقال: قوله فضل يديه بدل عن ماء غبر، أو هو فاعل لقوله غبر أي: بماء تركه فضل يديه، وإسناد الترك إلى الفضل، لا استبعاد فيه... ويحتمل منصوبًا بنزع الخافض أي: بماء بقي من فضل يديه على أن يكون كلمة من هذه المقدرة المنزوعة للبيان، والأول أولى وأسلم». (ج)

بابُ مَسحِ الأذنينِ ظَاهِرهمَا وَبَاطِنهمَا

(۳٦) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ، ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا».(۱)

قوله: ''مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما'':

اُذنین کے غَسل یا مسح میں جمہور اور بعض فقہاء کا اختلاف:

ائمۂ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غَسل،(۲) البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً امام زہری اور داؤد ظاہریؒ اذنین کو اعضائے مغسولہ میں شمار کرتے ہیں اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبیؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضائے مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے اور کانوں کا ظاہر، یعنی پچھلا حصہ اعضائے ممسوحہ میں سے ہے، جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہیے۔(۳)

---

(۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارة، من كان يمسح ظاهر أذنيه وباطنهما، رقم:۱۷۲، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح الأذنين، رقم:۴۳۹.(ج)

(۲) الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱، ونصه: «(ومسح كل رأسه مرة)...(وأذنيه) معا»، وفي شرح زروق على متن الرسالة لشهاب الدين الزروق المالكي، باب صفة الوضوء ومسنونه ومفروضه وذكر الاستنجاء والاستجمار ۱/ ۱۴۰، ونصه: «(والمضمضة والاستنشاق ومسح الأذنين) يعني من سنة الوضوء»، وفي روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي الشافعي، كتاب الطهارة، فصل ۱/ ٦۱، ونصه: «الحادية عشرة: مسح الأذنين ظاهرهما وباطنهما بماء جديد»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل والأذنان من الرأس ۱/ ۹۰، ونصه: «فيستحب أن يدخل سبابتيه في صماخي أذنيه، ويمسح ظاهر أذنيه بإبهاميه».(ج)

(۳) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب تعاهد الماقين إلخ ۱/ ۱۹۲، تحت الرقم: ۱۸۲، =

امام ترمذیؒ کی طرف سے جمہور کی تائید:

امام ترمذیؒ نے یہ باب ان حضرات کی تردید میں قائم کیا ہے، چنانچہ حدیثِ باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے اوران حضرات کی تردید کے لیے کافی ہے؛ کیونکہ اس حدیث میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے، نیز اس موضوع پر اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں جو جمہور کا مستدل ہیں۔ (۱)

مسح اذنین کا معروف طریقہ:

پھر مسح اذنین کا معروف طریقہ یہ ہے کہ باطنِ اذنین کا مسح سباحتین (شہادت کی انگلیوں) سے کیا جائے اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے، یہ طریقہ "سنن النسائي" میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے، (۲) اس کے علاوہ ابن ماجہ، حاکم، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ابن مندہ رحمہم اللہ وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير" میں اس مضمون کی بیشتر روایات نقل کی ہیں۔ (۳)

= ونصه: «والحديث يدل على أنه يغسل ما أقبل من الأذنين مع الوجه، ويمسح ما أدبر منهما مع الرأس، وإليه ذهب الحسن بن صالح والشعبي، وذهب الزهري وداود إلى أنهما من الوجه، فيغسلان معه، وذهب من عداهم إلى أنهما من الرأس، فيمسحان معه» (ر،ز)

(۱) منها ما ورد في سنن أبي داود، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۲۱، ونصه: «سمعت المقدام بن معدي كرب الكندي قال: أتي رسول الله ﷺ بوضوء فتوضأ، فغسل كفيه ثلاثا، ثم تمضمض واستنشق ثلاثا، وغسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثلاثا، ثم مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما». (ج)

(۲) سنن النسائي، باب مسح الأذنين إلخ، رقم: ۱۰۲، ونصه: «عن ابن عباس قال: «توضأ رسول الله ﷺ، فغرف غرفة... ثم مسح برأسه وأذنيه باطنهما بالسباحتين، وظاهرهما بإبهاميه إلخ». (ج)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، باب سنن الوضوء ۱/۲۸۲، تحت الرقم: ۹۶، ونصه: «حديث: روي أنه صلى الله عليه وسلم أمسك سبابتيه، وإبهاميه على الرأس، فمسح الأذنين، فمسح بسبابتيه باطنهما وبإبهاميه ظاهرهما، ابن حبان في صحيحه... وصححه ابن خزيمة وابن مندة، ورواه أيضا النسائي، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقي، ولفظ النسائي: ثم مسح برأسه وأذنيه باطنهما بالسباحتين، وظاهرهما بإبهاميه». (ر،ز)

بابُ مَا جَاءَ أنَّ الأذُنينِ مِن الرَّأسِ

(۳۷) عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَقَالَ: «الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ»، (۱) قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ حَمَّادٌ: لَا أَدْرِي هٰذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِي أُمَامَةَ؟

قوله: "الأذنان من الرأس":

مسح اذنین کے لیے مائے جدید لینے میں فقہاء کا اختلاف:

اذنین کے لیے مائے جدید لیا جائے گا، یا مائے رأس کافی ہے، اس بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو (۲) ہیں:

شافعیہ کا مسلک اور دلیل:

شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لیے مائے جدید لینا چاہیے؛ کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے، (۲) شافعیہ کا استدلال "معجم الطبراني" کی ایک روایت سے ہے، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وأخذ ماء جديدًا السماخيه، فمسح

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۳۴، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الأذنان من الرأس، رقم: ۴۴۴. (ج)

(۲) الحاوي الكبير للماوردي، مسألة: القول في مسح الرأس ۱/ ۱۲۰، ونصه: «فإذا تقرر أن مسح الأذنين سنة، قد اختلف الفقهاء فيهما، هل هما من الرأس أو من الوجه على أربعة مذاهب: أحدها، وهو مذهب الشافعي أنهما ليسا من الرأس، ولا من الوجه، بل هما سنة على حيالهما، فيمسحان بماء جديد». (ج)

سماخیه"۔ (۱)

مالکیہ وحنابلہ کا مسلک:

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذنین راس کے تابع ہیں، تاہم ان کے مسح کے لیے ماءِ جدید لیا جائے گا۔ (۲)

احناف کا مسلک:

حنفیہ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں، بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے بچے ہوئے پانی سے کیا جائے۔ (۳)

حنفیہ کا حدیثِ باب سے استدلال:

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "الأذنان من الرأس"۔

حافظ جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الرّاية" میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حدیث آٹھ (۸) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے، اس کے علاوہ چار (۴) مزید صحابہؓ سے ایسی احادیث مروی ہیں، جن میں نبی کریم ﷺ کا یہ عمل نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے اذنین کے لیے ماءِ جدید نہیں لیا، اس طرح کل بارہ (۱۲) روایتیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں، ان میں سے بعض کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن قوی احادیث کی متابعت اور تائید کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہوجاتا

---

(۱) جزء من حديث أخرجه الطبراني في الصغير، باب الجيم، رقم: ۳۲۲، وأخرجه في الأوسط أيضا، باب الجيم رقم: ۳۳۶۲. (ر)

(۲) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، من ترك المضمضة والاستنشاق ومسح الأذنين ۱/۱۲۴، ونصه: «وقال مالك: الأذنان من الرأس، ويستأنف لهما الماء، وكذلك فعل ابن عمر»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، مسألة أخذ ماء جديد إلخ ۱/۷۹، ونصه: «قال أحمد: أنا أستحب أن يأخذ لأذنيه ماء جديدا». (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، سنن الوضوء ۱/۲۸، ونصه: «واستدل المشايخ بالحديث الأذنان من الرأس أي: يمسحان بما يمسح به الرأس». (ج)

ہے،(۱) اس کے علاوہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنی "سنن" میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے: "فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا مائے رأس ان کے لیے کافی ہوگا۔(۲)

دلیلِ احناف پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

حدیثِ باب جو حنفیہ کی تائید کرتی ہے، اس پر سنداً و متناً کئی اعتراض کیے گئے ہیں:

پہلا اعتراض امام ترمذیؒ نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں، فرماتے ہیں: "لا أدري هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم، أو من قول أبي أمامة" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں، جن میں سے بعض نہایت قوی ہیں، ان تمام اسانید میں یہ جملہ بلاشبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہٰذا صرف ایک حماد کے شبہ ظاہر کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔(۳)

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة ۱۸/۱، ونصه: «قال عليه السلام: الأذنان من الرأس، قلت: روي من حديث أبي أمامة، وعبد الله بن زيد، وابن عباس، وأبي هريرة، وأبي موسى، وأنس، وابن عمر، وعائشة. فحديث أبي أمامة ... قال: توضأ النبي ﷺ فغسل وجهه ثلاثا، ويديه ثلاثا، ومسح برأسه، وقال: الأذنان من الرأس ... ولأصحابنا أحاديث من فعله عليه السلام: فأمثلها حديث أخرجه»، وراجع للتفصيل معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أن الأذنين من الرأس ۱۸۳/۱. ثم أخرج الزيلعي أحاديث من فعله ﷺ ما يدل على ذلك ويؤيده، وهي أربعة لابن عباس والربيع والصنابحي وعلي فراجعه من (۱/۱۸ - ۲۲) أقول: وأيضا روي قولا من حديث عثمان عند أحمد في مسنده، حكاه الهيثمي في الزوائد، فأصبحت الأحاديث كلها ثلاثة عشر حديثا، ووهن بعض الطرق ينجبر بطرق أخرى، فيكاد يكون الأمر مستقبضا لا يمكن أن يقاومه رواية تجديد الماء. (ج)

(۲) جزء من حديث أخرجه النسائي، باب مسح الأذنين مع الرأس وما يستدل به على أنهما من الرأس، رقم: ۱۰۳. وفي معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أن الأذنين من الرأس ۱۸۲/۱، ونصه: «ومن متمسكات الحنفية في الباب حديث عبد الله الصنابحي أخرجه مالك في "الموطأ" ومن طريقه النسائي في "سننه" وفيه: فإذا مسح رأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه، فدلّ ذلك على أنهما تبع للرأس، ويكفي لهما ما أخذ من الماء للرأس». (ر،ز)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، مدخل ۱۹/۱. (ج)

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے: "هذا حديث ليس إسناده بذلك القائم" یعنی اس کی سند ضعیف ہے۔

اس کے جواب میں علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو شہر بن حوشب (۱) راوی کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے حضرات نے ان کی توثیق بھی فرمائی ہے، (۲) بلکہ خود امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء في جامع الدعوات عن رسول الله ﷺ" میں شہر بن حوشب والی روایت کی تحسین اور تصحیح کی ہے، (۳) اسی طرح "باب فضل فاطمة" میں شہر بن حوشب کی روایت کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، (۴) اس کے علاوہ حدیثِ باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہے؛ کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہٰذا اس کو رد کرنے کی پھر کوئی وجہ موجود نہیں۔ (۵)

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو سعيد شهر بن حوشب الأشعري ہے، (۲۰-۱۰۰ھ = ۶۴۱-۷۱۸م) کبار تابعین میں سے تھے اور فقیہ تھے، آپ اسماء بنت یزیدؓ کے آزاد کردہ غلام تھے، آپ نے سیدنا ابوہریرہ، سیدنا ابن عباس، سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات لی ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي ۵/۲۱۸). (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، مدخل ۱/۱۸، ونصه: «الكلام في شهر بن حوشب. والثاني: الشك في رفعه، ولكن شهر وثقه أحمد، ويحيى، والعجلي، ويعقوب بن شيبة، وسنان بن ربيعة أخرج له البخاري، وهو وإن كان قد لين، فقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به. وقال ابن معين: ليس بالقوي، فالحديث عندنا حسن، والله أعلم... وقال ابن القطان في كتاب الوهم والإيهام: شهر بن حوشب ضعفه قوم، ووثقه آخرون». (ج)

(۳) سنن الترمذي، باب جامع الدعوات، باب (بلا ترجمة)، رقم: ۳۴۷۸، ونصه: «حدثنا علي بن خشرم قال: حدثنا عيسى بن يونس، عن عبيد الله بن أبي زياد القداح، عن شهر بن حوشب، عن أسماء بنت يزيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين... هذا حديث حسن صحيح». (ج)

(۴) المصدر السابق، باب ما جاء في فضل فاطمة، رقم: ۳۸۷۱، ونصه: «عن شهر بن حوشب، عن أم سلمة، أن النبي صلى الله عليه وسلم جلل على الحسن، والحسين، وعلي، وفاطمة كساء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي... هذا حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب». (ج)

(۵) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب الأذنان من الرأس، رقم: ۴۴۳، ونصه: «حدثنا أبو مصعب، قال: حدثنا مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: إذا توضأ العبد المؤمن، فمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه، حتى تخرج من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه». (ج)

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلۂ مسح سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ بیانِ خلقت کے لیے ہے، یعنی کان "خلقة" سر کا جزو ہیں۔ (۱)

لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انتہائی کمزور ہے؛ کیونکہ آنحضرت ﷺ بیانِ احکام کے لیے مبعوث ہوئے تھے، نہ کہ بیانِ خلقت کے لیے، (۲) اس کے علاوہ حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ جملہ مسحِ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیرِ بحث مسئلۂ مسح سے ہے۔

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ "الأذنان من الرأس" کا مطلب یہ نہیں کہ رأس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اذنین ممسوح ہونے میں رأس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ اذنین کا مسح غسلِ وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسحِ رأس کے متصل بعد ہونا چاہیے۔ (۳)

لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں، اس لیے کہ پہلی تأویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہیے: "الرجلان من اليدين" اور دوسری تأویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہیے: "الرِجلان من الرأس، ولا قائل به أحد" (۴) لہٰذا اس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الأذنين فضل ماء الرأس سے ہوگا۔

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہے کہ اگر "الأذنان من الرأس" کا مطلب یہ ہے کہ اذنین حکمِ مسح میں رأس کا جزو ہیں، کما قالت الحنفية، تو پھر اگر کوئی شخص صرف اذنین کا مسح کرے اور سر کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہیے؛ کیونکہ اذنین آپ کے نزدیک رأس کا جزو ہیں۔ (۵)

---

(۱) العرف الشذی للکشمیری، أبواب الطهارة، باب الأذنان من الرأس ۱/ ۷۹، ونصه: «وأما تأويل أنه بيان الخلقة فلا يليق بأن يصغى إليه». (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الطهارة ۱/ ۳۴۶، تحت الرقم: ۲۸۵، ونصه: «الأذنان من الرأس، أي: حكمهما إذ لم يبعث لبيان الخلقة». (ج)

(۳) معالم السنن للخطابي، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ۱/ ۵۲، ونصه: «وتأول أصحابه الحديث على وجهين: أحدهما: أنهما يمسحان مع الرأس تبعاً له، والآخر: أنهما يمسحان كما يمسح الرأس، ولا يغسلان كالوجه، وإضافتهما إلى الرأس إضافة تشبيه وتقريب، لا إضافة تحقيق». (ج)

(۴) العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي، كتاب الطهارات ۱/ ۲۸، ونصه: «عن عبد الله بن زيد قال: قال رسول الله إلخ». (ج)

(۵) المجموع شرح المهذب للنووي، فصل ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما ۱/ ۴۱۵، ونصه: «واحتجوا على من قال: هما من الرأس بأن الإجماع منعقد على أنه لا يجزئ مسحهما عن مسح الرأس». (ج)

اس کا جواب یہ ہے کہ "الأذنان من الرأس" کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اذنین رأس کا جزو ہیں بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا ان کے لیے مائے جدید کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح رأس کا حکم کتاب اللہ سے ثابت ہے اور اذنین کا من الرأس ہونا اخبار آحاد سے، لہٰذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی۔(۱)

شافعیہ کی دلیل کا جواب:

جہاں تک شوافع کی مستدل "معجم الطبراني" کی روایت کا تعلق ہے، اول تو اس میں ایک راوی "عمر بن أبان" کو حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہے،(۲) کما في "مجمع الزوائد"۔(۳) اگرچہ ابن حبانؒ نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے(۴) لیکن مقدمہ میں یہ بحث آچکی ہے کہ ابن حبانؒ مجہولین کو بھی ثقہ کہہ دیتے ہیں،(۵)

---

(۱) شرح سنن أبي داود للعيني، باب في صفة وضوء رسول الله ۱/۳۱۸، ونصه: «فإن قلت: إذا كان الأذنان ممسوحين بماء الرأس، ينبغي أن ينوب مسحهما عن مسح الأذنين عن مسح الرأس، يلزم ترك النص بخبر الواحد، وهو لا يجوز». (ج)

(۲) ميزان الاعتدال للذهبي ۳/۱۸۱، ونصه: «عمر بن أبان، عن أنس في الوضوء، لا يعرف». (ج)

(۳) مجمع الزوائد للهيثمي، باب في الأذنين ۱/۲۳۴، رقم: ۱۱۹۷، ونصه: «وعن عمر بن أبان بن مفضل المدني قال: «أراني أنس بن مالك الوضوء، أخذ ركوة فوضعها عن يساره... قال الذهبي: وعمر بن أبان، لا يدرى من هو؟». (ج)

(۴) ملاحظہ: علامہ ابن حبان رحمہ اللہ کا ان کو ثقات میں ذکر کرنا اگرچہ "مجمع الزوائد" اور "معارف السنن" میں موجود ہے، لیکن "الثقات لابن حبان" میں یہ نام مطلق مذکور ہے، یعنی صرف عمر بن ابان، اب عمر بن ابان سے کون مراد ہے؟ تو "لسان الميزان" میں عمر بن ابان بن عثمان کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح ابن حبان میں عمر بن ابان سے مراد عمر بن ابان بن عثمان ہے، جبکہ معجم طبرانی کی زیر بحث روایت میں مذکور عمر بن ابان بن مفضل ہے، نہ کہ عمر بن ابان بن عثمان، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کو یہاں غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے عمر بن ابان بن مفضل کو صحیح ابن حبان کی طرف منسوب کر دیا۔ مجمع الزوائد باب التخليل ۱/۱۳۵ ونصه: «رواه الطبراني في الأوسط والصغير قال الذهبي: عمر بن ابان لايدري من هو قلت: ذكره ابن حبان في الثقات». و في لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة، من اسمه عمر، عمر بن أبان بن عثمان ۶/۶۴، ونصه: «عمر بن أبان بن عثمان، عن أبيه، عَن ابن عمر رضي الله عنهما وذكره ابن حبان في الثقات». (ج)

(۵) تدريب الراوي للسيوطي، النوع الأول الصحيح، مظان معرفة الزيادة على الصحيح ۱/۱۱۴، ونصه: «وإذا لم يكن في الراوي جرح، ولا تعديل، وكان كل من شيخه، والراوي عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو عنده ثقة». (ج)

لہٰذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی جہالت رفع نہیں ہوتی اور اگر سنداً قابل استدلال ہو، تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہوگئی ہو اس صورت میں مائے جدید لینا مشروع اور مسنون ہے۔(۱)

(۱) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات ۱/ ۲۹، ونصه: «وأما ما روي أنه صلى الله عليه وسلم أخذ لأذنيه ماء جديدا فيجب حمله على أنه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا، وإذا انعدمت البلة لم يكن بد من الأخذ»، وكذا في البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/ ۲۸. (ج)

باب في تَخليلِ الأصَابِعِ

(۳۸) عَنْ عَاصِمِ بْنِ لَقِيطِ بْنِ صَبِرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَوَضَّأْتَ، فَخَلِّلِ الْأَصَابِعَ». (۱)

قوله: "فخلل الأصابع":

تخلیل اصابع میں فقہاء کے اقوال:

تخلیلِ اصابع امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے (۲) اور امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رجلین کی تخلیل کو زیادہ مؤکد قرار دیتے ہیں (۳) اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخلیل واجب ہے، (۴) وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے،

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الاستنثار، رقم:۱۴۲، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب تخليل الأصابع، رقم:۴۴۸.(ج)

(۲)روضة الطالبين للنووي الشافعي، كتاب التيمم ۱۱۳/۱، ونصه: «يستحب تخليل الأصابع بعد مسح اليدين»، وفي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد الدسوقي المالكي، فرائض الوضوء ۸۹/۱، ونصه: «(قوله: وندب تخليل أصابعهما) أي على المشهور خلافا لمن قال بوجوب التخليل في الرجلين كاليدين».(ج)

(۳)البحر الرائق لابن نجيم، سنن الوضوء ۲۳/۱، ونصه: «وأما تخليل الأصابع، فهو إدخال بعضها في بعض بماء متقاطر، ويقوم مقامه الإدخال في الماء، ولو لم يكن جاريا، فسنة اتفاقا، أعني أصابع اليدين والرجلين»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، مسألة تخليل ما بين الأصابع ۸۰/۱، ونصه: «قال: تخليل أصابع اليدين والرجلين في الوضوء مسنون، وهو في الرجلين آكد».(ج)

(۴)نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب تحريك الخاتم وتخليل الأصابع إلخ ۱۹۲/۱، ونصه: «والأحاديث قد صرحت بوجوب التخليل، وثبتت من قوله صلى الله عليه وسلم وفعله، ولا فرق بين إمكان وصول الماء بدون تخليل وعدمه، ولا بين أصابع اليدين والرجلين، فالتقييد بأصابع الرجلين أو بعدم إمكان وصول الماء، لا دليل عليه».(ج)

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لیے کہ آنحضرت ﷺ کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابۂ کرامؓ میں سے صرف چند نے تخلیل کا ذکر کیا ہے، اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز "مسيء في الصلاة" کی حدیث میں آنحضرت ﷺ نے تخلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں واجباتِ وضو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (١)

قوله: "عبد الرحمٰن بن أبي الزناد(٢)":

بکسر الزاء و تخفیف النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں، آخری عمر میں بغداد آ گئے تھے اور یہاں آ کر ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا، اس لیے امام علی بن المدینی کا یہ ارشاد ہے کہ ان کی مدنی احادیث مقبول ہیں۔ (٣)

قوله: "موسى بن عقبة":

ثقہ راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایات کے امام ہیں اور مغازی میں ان سے زیادہ قابل اعتماد راوی کوئی نہیں۔ (٤)

---

(١) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارة، تخليل الأصابع في الوضوء ١/٢٢٨، ونصه: «إن غسل اليدين والرجلين فرض، وتخليل أصابعهما إكمال الفرض فيكون سنة ... فإن قلت: ينبغي أن يكون التخليل واجبا نظرا إلى الأمر ... قلت: هذا لا يفيد الفرضية؛ لأنه من أخبار الآحاد ولا يفيد الوجوب؛ لأنه إنما يقتضي الوجوب إذا لم يمنعه مانع، ولم توجد قرينة صارفة عن ظاهره ... أما إذا وجد لا يمكن القول بالوجوب وهاهنا عارض هذا الأمر من تعليم الأعرابي الوضوء، ولم يعلمه التخليل، فلو كان واجبا لعلمه»، وفي عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة، كتاب الطهارة ٣/٥٧، ونصه: «وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يخلل أصابع رجليه محمول على الاستحباب». (ج)

(٢) آپ کا پورا نام عبد الرحمن بن أبي زناد القرشي ہے، (١٠٠-١٧٤ھ=٧١٨-٧٩٠م) آپ نے ہشام بن عروہ، موسیٰ بن عقبہ رحمہما اللہ اور اپنے والد سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں ابن جریج، ابوداؤد الطیالسی رحمہما اللہ مشہور ہیں، علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: کہ آپ سے مدینہ منورہ میں روایت شدہ احادیث صحیح ہیں، البتہ بغداد میں روایت کی گئی احادیث صحیح نہیں۔ (تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمه عبد الرحمن ٦/١٧٠). (ج)

(٣) تهذيب الكمال للمزي، باب العين، من اسمه عبد الرحمن، عبد الرحمن بن أبي الزناد ١٧/٩٩، ونصه: «وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين: ابن أبي الزناد دون الدراوردي لا يحتج بحديثه، وقال عبد الله بن علي بن المديني، عن أبيه: ما حدث بالمدينة، فهو صحيح، وما حدث ببغداد، أفسده البغداديون». (ج)

(٤) المصدر السابق ٢٩/١١٨، ونصه: «موسى بن عقبة بن أبي عياش القرشي... وقال إبراهيم بن المنذر الحزامي عن معن بن عيسى: كان مالك بن أنس إذا قيل له: مغازي من نكتب؟ قال: عليكم بمغازي موسى بن عقبة، فإنه ثقة... كان مالك إذا سئل عن المغازي قال: عليك بمغازي الرجل الصالح موسى بن عقبة؛ فإنها أصح المغازي». (ج)

قوله: "دَلَكَ أَصَابِعَ رِجليه بخنصره":

حدیثِ باب سے احناف کا طریقۂ تخلیل پر استدلال:

اسی سے فقہاء حنفیہ، مثلاً شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ وغیرہ نے تخلیلِ اصابع رجلین کا طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے تخلیل کی جائے اور اس کی ابتداء داہنے پاؤں کی خنصر سے کر کے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے،(۱) اس کے برخلاف اصابع الیدین کی تخلیل تشبیک کے ذریعہ ہوگی۔ پھر بعض نے تصفیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی ہے(۲) اور بعض نے تصفیق کے طریقہ کو۔(۳)

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة ۱/ ۳۰، ونصه: «(قوله: وتخليل الأصابع) صفته في الرجلين أن يخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى، ويختم بخنصر رجله اليسرى». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/ ۲۳، ونصه: «ثم قيل الأولى في أصابع اليدين أن يكون تخليلها بالتشبيك وصفته في الرجلين أن يخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى، ويختم بخنصر رجله اليسرى». (ج)

(۳) فتح باب العناية بشرح النقاية لملا علي القاري ۱/ ۲۷، ونصه: «وتخليل الأصابع يكون بالتشبيك، والأولى أن يجعل باطن كفه اليمنى على ظهر اليسرى، وبطن كفه اليسرى على ظهر اليمنى». (ج)

بَابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

(٤١) عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ».(١)

قوله: ''ويل للأعقاب من النار'':

لفظِ ''ویل'' اور ''ویح'' میں فرق:

''ویل'' کے لغوی معنی ''ہلاکت اور عذاب'' کے ہیں، اسی کے قریب لفظ ''ویح'' بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ''ویل'' اس شخص کے لیے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو اور ''ویح'' اس شخص کے لیے جو عذاب کا مستحق نہ ہو،(٢) نیز ''ویل'' اس شخص کے لیے ہے، جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو اور ''ویح'' اس کے لیے بولا جاتا ہے، جو ہلاکت کے قریب ہو۔(٣)

''أعقاب''، عقب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ''ایڑی''، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی ''لذوي الأعقاب'' اور بعض نے کہا کہ اس تقدیر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشا یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا۔(٤)

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الأعقاب، رقم:١٦٥، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما، رقم:٢٤٢.(ج)

(٢) مجمع بحار الأنوار للفتني، حرف الواو، ويل ١٢٥/٥، ونصه: «ويح لمن وقع في هلكة لا يستحقها فيترجم بها عليه، وويل لمن يستحقها».(ج)

(٣) تاج العروس للزبيدي ٢٢٠/٧، ونصه: «وويل كلمة عذاب... وقال سيبويه: الويل يقال لمن وقع في الهلكة، الويح زجر لمن أشرف في الهلكة».(ج)

(٤) المصدر السابق ٣٩٧/٣، ونصه: «وفي الحديث: (ويل للعقب من النار، وويل للأعقاب من النار)... وجمعها أعقاب، وأعقب»، وفي شرح سنن أبي داود للعيني، باب في إسباغ الوضوء ٢٦٣/١، تحت الرقم: ٨٥، ونصه: «وإنما خص العقب بالعذاب؛ لأنه العضو الذي لم يغسل، وقيل: أراد صاحب العقب، فحذف المضاف».(ج)

"من النار" کا تعلق "ویل" سے ہے، اصل میں یوں تھا: "للأعقاب ویل من النار"۔

حدیثِ باب سے غسلِ رجلین کا ثبوت:

اس حدیث سے عبارۃ النص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے، وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ ان کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رِجلین کا وظیفہ غَسل ہے نہ کہ مسح، (۱) اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذیؒ کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اس لیے وہ فرماتے ہیں: "وفقهُ هذا الحديث أنه لا يجوز المسح على القدمين" اسی لیے یہاں غَسلِ رِجلین کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

غسل رجلین میں جمہور اہل سنت اور روافض کا اختلاف:

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں:

اہل سنت کا مسلک:

پہلا مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ رجلین کا غَسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے۔ (۲)

---

(۱) الكاشف عن حقائق السنن للطيبي، كتاب الطهارة، باب السواك ۳/ ۷۹۵، ونصه: «قال محيي الدين: في هذا الحديث دلالة على وجوب غسل الرجلين، وأن المسح لا يجزئ، وعليه جمهور الفقهاء في الأعصار، والأمصار». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة ۱/ ۹۸، ونصه: «(قوله: بعد انعقاد الإجماع على ذلك)، أي على افتراض غسل كل واحدة من اليدين والرجلين، وعلى دخول المرفقين والكعبين، وغسل الرجلين لا مسحهما»، وفي شرح الزرقاني على الموطأ للشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي، باب العمل في الوضوء ۱/ ۱۲۶، ونصه: «ويل للأعقاب من النار... وفيه أن غسل الرجلين واجب؛ إذ لو أجزأ المسح لما توعد بالنار»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي الشافعي، باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما ۳/ ۱۲۹، ونصه: «اختلف الناس فيها على مذاهب، فذهب جمع من الفقهاء من أهل الفتوى في الأعصار والأمصار إلى أن الواجب غسل القدمين مع الكعبين، ولا يجزئ مسحهما، ولا يجب المسح مع الغسل، ولم يثبت خلاف هذا عن أحد يعتد به في الإجماع»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، مسألة غسل الرجلين إلى الكعبين ۱/ ۹۸، ونصه: «ولم نعلم من فقهاء المسلمين من يقول بالمسح على الرجلين غير من ذكرنا». (ج)

روافض کا مسلک:

دوسرا مذہب روافض کے فرقۂ امامیہ کا ہے کہ رِجلین کا وظیفہ مسح ہے۔(۱)

تیسرا مسلک امام ابن جریر طبریؒ اور ابوعلی جبائی معتزلی(۲) کا ہے اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے،(۳) لیکن یہ تیسرا مسلک بھی جمہور اہلِ سنت میں سے کسی کا نہیں ہے، جہاں تک ابنِ جریر طبریؒ کا تعلق ہے، تو علامہ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ جس ابن جریر طبریؒ کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہے، اس سے مراد اہلِ سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبریؒ نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبریؒ ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں، دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابوجعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سُنّی ہیں دوسرے شیعہ، "تخییر بین الغسل والمسح" کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے اور وہ ابن جریر طبریؒ جن کی تفسیر "جامع البیان" اور "تاریخ الأمم والملوك" مشہور ہے وہ اہل سنت میں سے ہیں اور وہ مسئلہ غسلِ رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں۔(۴)

لیکن بعض حضرات نے ابن القیمؒ کی اس بات پر اعتراض کیا ہے کہ سنّی ابن جریر طبریؒ نے بھی تفسیر

---

(۱) المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي، كتاب الطهارة، الفصل الأول في الإسناد ۲/ ۲۴، ونصه: «وقالت الإمامية: الفرض فيهما المسح». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ہے، (۲۳۵-۳۰۳ھ=۸۴۹-۹۱۵م) معتزلہ کے ائمہ میں سے تھے، آپ معتزلہ کے علم الکلام کے امام تصور کیے جاتے ہیں، یہ علم آپ نے یعقوب الشحام سے حاصل کیا، جو معتزلہ کے امام تھے، آپ کے شاگردوں میں امامِ اہلِ سنت ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ مشہور ہیں۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان ۴/ ۲۶۷). (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، باب ما جاء في الوضوء وقول الله تعالى إذا قمتم إلخ ۲/ ۲۳۸، ونصه: «أما وظيفة الرجلين، ففيهما أربعة مذاهب... الثالث هو مذهب الحسن البصري، ومحمد بن جرير الطبري، وأبي علي الجبائي أنه مخير بين المسح والغسل». (ج)

(۴) تهذيب السنن لابن القيم، كتاب الطهارة، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم ۱/ ۲۲۰، ونصه: «وحكي عن ابن جرير أنه مخير بين الأمرين، فأما حكايته عن ابن عباس، فقد تقدمت، وأما حكايته عن ابن جرير فغلط بين، وهذه كتبه، وتفسيره كله يكذب هذا النقل عليه، وإنما دخلت الشبهة؛ لأن ابن جرير القائل بهذه المقالة رجل آخر من الشيعة يوافقه في اسمه واسم أبيه، وقد رأيت له مؤلفات في أصول مذهب الشيعة وفروعهم»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱/ ۱۸۶. (ج)

"جامع البیان" میں "جمع بین الغسل والمسح" کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیت وضو کے تحت انہوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ (۱)

لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبریؒ کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ "تخییر بین الغسل والمسح" یا "جمع بینهما" کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ تو غسل ہی ہے، لیکن اس میں دلک واجب ہے؛ کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انہوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے بعض لوگ یہ سمجھے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے، جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں۔ (۲)

اہل سنت کا متفقہ موقف:

بہر حال محقق یہی ہے کہ مسحِ رجل اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ روافض اس کے قائل ہیں، لہٰذا اصل اختلاف اہل سنت اور روافض کا ہے۔

روافض کی دلیل:

روافض اپنے مسلک باطل پر "وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وَأَرجُلِكُم" کی قراءتِ جر سے

---

(۱) جامع البیان (تفسیر الطبري) ۱۰/۶۱، ۶۲ ونصه: «قال أبو جعفر: والصواب من القول عندنا في ذلك أن الله عزّ ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ، كان مستحقًا اسم "ماسح غاسلٍ"؛ لأن "غسلهما" إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، و مسحهما إمرار اليد، أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل، فهو غاسل ماسح». (ج)

(۲) تفسير ابن كثير ۵/۱۱۱، ونصه: «ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسله للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك؛ فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب دلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك، فأوجب دلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك... ثم تأملت كلامه أيضا، فإذا هو يحاول الجمع بين القراءتين في قوله وأرجلكم خفضا على المسح، وهو الدلك، ونصبا على الغسل، فأوجبهما أخذا بالجمع بين هذه وهذه». (ج)

استدلال کرتے ہیں۔ (۱)

اہل سنت کی طرف سے جوابات:

اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) اس آیت میں لفظِ "أرجلِکُم" میں جرِّ جوار ہے، ورنہ "أرجُلِکم" کا عطف "أیدِیَکُم" پر ہے۔

(۲) "جر" کی قراءت حالتِ تخفف پر محمول ہے اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔ (۲)

(۳) جر کی قراءت میں "أرجل" کا عطف "رؤوس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت "أرجل" کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ (۳)

حضرت شاہ صاحبؒ کا تحقیقی جواب:

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان

---

(۱) المصدر السابق ۵/۱۰۸، ونصه: «وأما القراءة الأخرى وهي قراءة من قرأ وأرجلكم بالخفض فقد احتج بها الشيعة في قولهم بوجوب مسح الرجلين؛ لأنها عندهم معطوفة على مسح الرأس». (ج)

(۲) أحكام القرآن لابن العربي، سورة المائدة، قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلخ ۲/۴۰، ونصه: «أن القراءتين محتملتان، وأن اللغة تقضي بأنهما جائزتان، فردهما الصحابة إلى الرأس مسحا، فلما قطع بنا حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ووقف في وجوهنا وعيده، قلنا: جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين، ودخل بينهما مسح الرأس، وإن لم تكن وظيفته كوظيفتهما؛ لأنه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا ليشتركا في صفة التطهير، وجاء الخفض ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل، وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح، وصح المعنى فيه». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب غسل الرجلين في النعلين ۱/۲۶۸، ونصه: «وقيل: إنما عطفت على الرؤوس الممسوحة؛ لأنها مظنة لكثرة صب الماء عليها، فلمنع الإسراف عطفت، وليس المراد أنها تمسح حقيقة، ويدل على هذا المراد قوله إلى الكعبين؛ لأن المسح رخصة فلا يقيد بالغاية، ولأن المسح يطلق على الغسل الخفيف يقال: مسح أطرافه لمن توضأ، ذكره أبو زيد اللغوي وابن قتيبة وغيرهما». (ج)

بخش کلام حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے "مشکلات القرآن"(۱) میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت ﷺ کا عمل اور صحابہؓ وتابعینؒ کا تعامل ہے اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی، جس سے مسحِ رجلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا۔(۲)

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے، جو بغیر کسی مخالف احتمال کے غسل پر دلالت کریں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہمِ مخاطبین پر اعتماد کرکے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورت ہے اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت ﷺ کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ (۱۸) سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضو پر عمل ابتدائے بعثت ہی سے چلا آرہا تھا، لہٰذا اس آیت میں کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توثیق فرمائی، چونکہ صحابۂ کرامؓ اٹھارہ (۱۸) سال سے وضو کرتے آرہے تھے اور اس کا طریقہ معروف ومشہور تھا، جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جائیں گے، لہٰذا اس آیت میں ایک ایک جزئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے،(۳) اس لیے بعض ان

---

(۱) یہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جو کہ علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ کے مقدمہ کے ساتھ ادارہ تالیفات اشرفیہ لاہور سے ایک جلد میں شائع ہو چکی ہے۔(ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱/۱۸۹، ۱۹۰ ونصه: «ثم كل ذلك أشفى للقلب من كلام حضرة شيخنا إمام العصر هذا في كتابه "مشكلات القرآن" ولم أقدر على تلخيصه ... فإنا لو فرضنا أن الآية تحتمل الأمرين الغسل والمسح فيكفي تعيين محمل واحد منهما تعامل النبي صلى الله عليه وسلم على غسلهما طول حياته إلخ».(ج)

(۳) تفسير روح المعاني للآلوسي، المائدة، تحت الآية ٦، ۳/۲۴۷، ونصه: «إن الآية نزلت بعد ما فرض الوضوء، وعلمه عليه الصلاة والسلام روح القدس إياه في ابتداء البعثة بسنين، فلا بأس أن يستعمل فيها هذا القسم من الإبهام؛ فإن المخاطبين كانوا عارفين بكيفية الوضوء، ولم تتوقف معرفتهم بها على الاستنباط من الآية»، وفي معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱/۱۹۰، ونصه: «قال: إن أسلوب التنزيل كثر فيه الإحالة على فهم المخاطبين في تقدير ما يحتاج إليه سياق الكلام، وما يقتضيه الغرض والمحل، ولا يستوعب ما يستغني عنه تصحيحا للتعبير على ظاهر الأسلوب، فكان فريضة غسل الرجلين قبل نزول الآية بنحو ثمانية عشر عاما، فكانوا عرفوها، وتعاملوا بها من غير أن يخفى عليهم شيء منها، فنزلت الآية، وعرفوا منها الغسل لا غير».(ج)

نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، باری تعالیٰ نے "أرجل" کو مسح کے سیاق میں ذکر کر کے عبارت ایسی رکھی، جس میں بظاہر رجلین کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے اور اُمت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انہوں نے واقعۃً غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا۔

اس تمہید کے بعد آیت پر غور کیجئے:

یہاں دو قراءتیں ہیں: ایک نصب کی اور ایک جر کی، دونوں ہی متواتر ہیں، (۱) قراءتِ نصب معنیٰ مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے، البتہ جر کی قراءت پر فہم مقصود میں کسی کوتاہ فکر کو شبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے ان شاء اللہ وہ شبہ بھی دور ہو جائے گا۔

لفظ أرجل کی ماقبل کے ساتھ ترکیبی شکل:

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے اور سب سے پہلے قراءت نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ "أرجُلَکُم" کا عطف "أیدِیَکُم" پر ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں؛ کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ، یعنی "وامسحوا برؤوسکم" کا فاصلہ لازم آتا ہے، جو کلام بلیغ کے شایانِ شان نہیں، لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں:

قراءتِ نصب میں دو احتمالات:

پہلا احتمال: تضمین اور اس کا مطلب:

ایک یہ کہ یہاں تضمین مانی جائے اور تضمین کا مطلب یہ ہے کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کرنا، (۲) کلامِ عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً: مشہور شعر ہے:

---

(۱) عنایات رحماني شرح شاطبية للقارئ فتح محمد ۲/ ۲۲۷ رقم البيت ۲/ ۶۱۵، وراجعه للتفصيل؛ فإنه مهم. (ر)

(۲) أمالي ابن الحاجب، إملاء: ۱۳۲ توجيه قراءة قوله تعالى: "وأرجلكم" ۱/ ۲۷۹، ونصه: «والمراد: واغسلوا أرجلكم ... والعرب إذا اجتمع فعلان متقاربان في المعنى، ولكل واحد متعلق، جوزت ذكر أحد الفعلين، وعطفت متعلق المحذوف على المذكور على حسب ما يقتضيه لفظه ... تقلدت بالسيف والرمح، وعلفتها بالتبن والماء». (ج)

یا لیت شیخك قد غدا متقلّدًا سیفًا ورمحًا (۱)

یہاں "رُمحا" کا عامل محذوف ہے اور اصل میں یوں تھا: "متقلدًا سیفًا و حاملًا رُمحا" اسی طرح "علفته تبنًا وماء باردًا" میں "سقیت" محذوف ہے اور اصل عبارت اس طرح تھی: "علفته تبنًا وسقیته ماء باردًا" (۲) قرآن کریم میں بھی اس کی مثال موجود ہے، ارشاد ہے: "أجمِعُوا أمرکُم وَشُرَکَاءکُم" (۳) یہاں تقدیر یوں تھی: "أجمِعوا أمرکم واجمَعوا شرکاءکم" یعنی اپنا معاملہ طے کرلو اور اپنے شرکاء کو جمع کرلو، اس لیے کہ اجماع کے معنی عزم کے ہیں اور اسے شرکاء کا عامل قرار نہیں دیا جاسکتا، (۴) بعینہٖ یہ صورت آیتِ وضو میں بھی ہے کہ وہ اصل میں "وَامسَحُوا بِرُؤوسِکُم، وَاغسِلُوا أرجُلَکُم" تھا۔

شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ تضمین اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعراب ایک ہی ہو، جبکہ آیتِ وضو میں "رؤوس" مجرور اور "أرجل" منصوب ہے، (۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "برؤوسکم" بھی محلًا منصوب ہے؛ کیونکہ وہ بواسطۃ الباء "امسحوا" کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ (۶)

---

(۱) شرح أبيات مغني اللبيب ۶/۹۲.(ج)

(۲) الخصائص للموصلي، باب في شجاعة العربية ۲/۴۳۳، ونصه: «علفتها تبنًا وماءً باردًا حتى شتت همّالة عيناها أي: وسقيتها ماءً باردًا».(ج)

(۳) يونس، الآية: ۷۱.(ج)

(۴) لباب التأويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير الخازن، سورة يونس، الآية ۷۱، ۲/ ۴۵۴، ونصه: «فأَجمِعُوا أَمرَكُم يعني فأحكموا أمركم واعزموا عليه، قال الفراء: الإجماع الإعداد والعزيمة على الأمر قال ابن الأنباري: المراد من الأمر هنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من أمركم شيئا إلا أحضرتموه وَشرَكاءَكُم يعني وادعوا شركاءكم يعني آلهتكم فاستعينوا بها لتجمع معكم».(ج)

(۵) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات ۱/۱۵، ونصه: «والحمل على الجوار ليس بجيد؛ إذ لم يأت في القرآن ولا كلام فصيح إنما يتم إذا كان إعراب المتعلقين من نوع واحد كما في علفتها، وسقيتها، وهنا الإعراب مختلف؛ لأنه على ما قال: يكون الأرجل منصوبا؛ لأنه معلول اغسلوا المحذوف، فحين ترك إلى الجر لم يكن إلا لمجاورة إعراب الرؤوس، فما هرب منه وقع فيه».(ج)

(۶) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱/۱۸۷، ونصه: «وما أورده ابن الهمام فيجوز أن يقال عنه: إن محل كلا المعمولين نصب».(ج)

دوسرا احتمال: واو بمعنی مع:

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "وأرجلکم" کی واؤ کو واوِ معیت قرار دے کر "أرجلکم" کو "وامسحوا" کا مفعول معہ قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا: "وامسحوا برؤوسکم مع غسل أرجلکم"(۱) یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ مفعول معہ میں "ما قبل الواو" اور "ما بعد الواو" میں "اشتراك في الفعل" ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واوِ معیت آجائے، مثلاً اہل عرب کہتے ہیں: "استوی الماء والخشبة"(۲) یہاں استواء کا تعلق صرف ماء سے ہے؛ کیونکہ استواء حادث ماء ہی میں ہوتا ہے، خشبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح "مَشَيتُ والشارعَ"، لہٰذا آیت میں بھی مسح کا تعلق صرف "رؤوس" سے ہوگا، "أرجل" سے نہیں، اس لیے آیت میں واوِ معیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں۔(۳)

قراءت جر میں مختلف توجیہات:

کمزور توجیہ:

قراءتِ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جرِ جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ

---

(۱) تفسير روح المعاني للآلوسي، المائدة ۲۴۹/۳، تحت الآية: ۶، ونصه: «الوجه الثاني: أن الواو فيه بمعنى مع من قبيل استوى الماء والخشبة». (ج)

(۲) شرح المفصل لابن يعيش، ذكر المنصوبات، المفعول معه ۴۴۱/۱، ونصه: «أن الواو التي للعطف توجب الاشتراك في الفعل، وليس كذلك الواو التي بمعنى "مع"؛ لأنها توجب المصاحبة... وإذا قلت: "استوى الماء والخشبة"، و"مازلت أسير والنيل"، يفهم منه المصاحبة والمقارنة». (ج)

(۳) فيض الباري شرح صحيح البخاري للكشميري، كتاب الوضوء، باب ما جاء في الوضوء ۳۲۳/۱، ونصه: «وما فتح الله عليَّ في بيان وجه قراءة النصب: هو أن قوله: وأرجلكم بالنصف مفعول معه، وليس عطفًا، وفرق بين واو العطف والتي للمفعول معه، فإن العطف لبيان شركة المعطوف والمعطوف عليه في أمر، نحو جاءني زيد وعمر، ومعناه: أنهما مشتركان في المجيء. وإن قلنا: وعمرَ بالنصب، فمعناه بيان مصاحبته مع زيد في الجملة... وقد تكون المصاحبة في المكان كقولهم: سرت والطريق، ليس معناه أن الطريق أيضًا سار كما سار المتكلم، فلا دَلالة فيه على الشَرِكة في الفعل، فإنه لم يُسند السيرُ إليه، بل معناه أن السائر هو المتكلم، لكن الطريق قارنَهُ وصاحبهُ وبقي معه في آخر سيره، فكان مصاحبًا له مصاحبةً مكانيةً إلخ». (ج)

صاحبؒ نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جرِ جوار کا مسئلہ علماءِ نحو میں مختلف فیہ ہے، ابن جني [1] اور السيرافي [2] تو یہ کہتے ہیں کہ جرِ جوار کا وجود تو ہے، لیکن وہ خلافِ فصاحت ہے اور کبھی کبھی ضرورتِ شعری کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابنِ ہشامؒ [3] نے "مغني اللبيب" [4] اور "شذور الذهب" [5] کی شرح میں لکھا ہے کہ جرِ جوار عموماً دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تاکید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے:

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو الفتح عثمان بن جني ہے، (۰۰۰-۳۹۲ھ=۰۰۰-۱۰۰۲م) لغت عربی کے امام، ادیب اور نحوی تھے، آپ نے شیخ ابو علی الفارسی رحمہ اللہ سے علوم حاصل کیے، آپ نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں "اللمع"، "التصريف"، "سر الصناعة"، "التلقين في النحو" اور "الخصائص" مشہور ہیں۔ (إنباه الرواة على أبناء النحاة لعلي بن يوسف القفطي، حرف العين ۳۳۶/۲). (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو سعيد حسن بن عبدالله المرزبان السيرافي ہے، (۲۸۴-۳۶۸ھ=۸۹۷-۹۷۸م) قاضی، ادیب اور نحوی تھے، آپ بصریین کے نحو کے بڑے عالم تھے، آپ کی تصانیف میں "ألفات الوصل والقطع"، "الوقف والابتداء" اور "صنعة الشعر والبلاغة" شامل ہیں۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان ۷۸/۲). (ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الله بن يوسف جمال الدين ابن هشام ہے، (۷۰۸-۷۶۱ھ=۱۳۰۹-۱۳۶۰ء) آپ تاج الدین تبریزی اور شہاب الدین عبداللطیف رحمہما اللہ کے شاگرد ہیں، آپ نحو اور حروف کے بڑے امام گزرے ہیں، آپ کو "أنحى من سيبويه" کہا جاتا ہے، آپ کی تصنیفات میں "عمدة الطالب في تحقيق تعريف ابن الحاجب" اور "شرح بانت سعاد" وغیرہ شامل ہیں۔ (الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ۹۳/۳). (ج)

(۴) یہ ابن ہشام جمال الدین عبداللہ بن یوسف رحمہ اللہ کی کتاب ہے، حروف عاملہ کی توضیح پر مشتمل ہے، یہ کتاب ایک جلد میں تحقیق کے ساتھ دار الفکر بیروت سے ۱۹۸۵ میں شائع ہوئی ہے۔ (ج)

(۵) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱۹۳/۱، ونصه: «ولكن ذكر ابن هشام في "شرح شذور الذهب" وفي "المغني": أنه غير مستقيم في الآية، فيقول في الفائدة الثانية من الباب الثامن من "المغني" ما ملخصه: إن خفض الجر ورد في النعت قليلا، كما في "كبير أناس في بجاد مزمل"، وورد في التوكيد نادرًا كقوله:

يا صاح بلغ ذوي الزوجات كلهم أن ليس وصل إذا انحلت عري الذنب.

ولا يكون في عطف النسق؛ لأن العاطف يمنع من التجاور، وقال: عليه المحققون، قال: وأنكر السيرافي وابن جني الخفض على الجوار (مطلقا) اهـ. فظاهر أن الآية فيها عطف النسق فلا يستقيم فيها الجر على الجوار عند المحققين، هذا عند من قال بجوازه فضلا عن من أنكره مطلقا. قال الإفريقي في "اللسان": قال أبو إسحاق النحوي: الجر على الجوار لا يجوز في كتاب الله عز وجل وإنما يجوز ذلك في ضرورة الشعر اهـ. ولعل من أجل هذا لم يجعله شيخنا مدارًا في الباب ومناطًا في الجواب». (ج)

كأنّ ثَبيرًا في عَرانينِ وَبلِهِ　　كَبيرُ أُناسٍ في بِجاد مُزَمَّلِ(۱)

اس میں "مُزَمَّل" کبیر کی صفت ہے، لہٰذا اسے مرفوع ہونا چاہیے تھا، لیکن "بجاد" کے جوار کی وجہ سے اس پر جر آ گیا، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں: "جُحرُ ضَبٍّ خَرِبٍ" اس میں "خرب" جحر کی صفت ہے، لیکن "ضب" کے جوار سے وہ مجرور ہوگئی اور تاکید کی مثال ہے:

يَا صَاح بلّغ ذوي الزوجات كلهم(۲)

اس میں "كلهم" "ذوي" کی تاکید ہے، جو محلاً منصوب ہے، لیکن "زوجات" کے جوار سے مجرور ہوگئی۔(۳)

ابن ہشامؒ کہتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے سوا جرِ جوار معروف نہیں، خاص طور پر عطف نسق میں جوار کی وجہ سے جر دینے کی کلامِ عرب میں کوئی نظیر نہیں، جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ واوِ عطف کا فاصلہ جوار کو کم کر دیتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ "وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم" میں جرِ جوار صحیح نہ ہو،(۴) اسی بناء پر حضرت شاہ صاحبؒ نے اس آیت میں جرِ جوار کے قول کو پسند نہیں کیا۔

تسلی بخش توجیہات:

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہے کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ یہاں "أرجل"، "رؤوس" پر ہی معطوف ہو اور مسح کا تعلق بھی دونوں سے مانا جائے، لیکن جب مسح کا تعلق "رؤوس" سے ہوگا، تو اس کے معنی "إمرار اليد المبتلة" ہوں گے اور جب "أرجل" سے ہوگا، تو اس کے معنی غسل خفیف ہوں گے اور کلام

(۱) ترجمہ: کوہِ ثبیر اس بارش کی شروعات میں ایسا معلوم ہوتا تھا، گویا آدمیوں کا بڑا سردار ہے، جو دھاری دار کمبل میں لپٹا ہوا ہے۔ (تسہیلات)(ر-ع) المعلقات السبع للزوزني، معلقة إمرؤ القيس ۱/۲۰۷.(ر)

(۲) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص: ۸۹۵.(ج)

(۳) شرح شذور الذهب لابن هشام، النكرة والمعرفة ۱/۴۲۷، ونصه: «الثالث من أنواع المجرورات ما جر لمجاورة المجرور، وذلك في بابي النعت والتأكيد ... وأما التوكيد ففي نحو قوله: (ياصاح بلغ ذوي الزوجات كلهم ... أن ليس وصل اذا انحلت عري الذنب) فكلهم توكيد لذوي لا للزوجات، وإلا لقال: كلهن وذوي منصوب على المفعولية، وكان حق كلهم النصب، ولكنه خفض لمجاورة المخفوض».(ج)

(۴) المصدر السابق، ص: ۴۳۰، ونصه: «وخالفهم في ذلك المحققون، ورأوا أن الخفض على الجوار لا يحسن في المعطوف؛ لأن حرف العطف حاجز بين الاسمين، ومبطل للمجاورة».(ج)

عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں، جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً: لفظ "صلاة" کما هو معروف،(۱) نیز لفظ "نضح" کی نسبت جب "بحر" کی طرف ہوتی ہے تو "موج" کے معنی ہوتے ہیں،(۲) اونٹ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو "سقي" کے معنی ہوتے ہیں اور "ثوب" کی طرف نسبت ہوتی ہے تو چھینٹیں مارنا مراد ہوتا ہے،(۳) اسی طرح لفظ "مسح" کے لغوی معنی ہیں: "إيصال الماء إلى الممسوح" جب اس کی نسبت "رؤوس" کی طرف ہوگی تو "إمرار اليد المبتلة" مراد ہوگا اور جب "أرجل" کی طرف ہوگی تو غسل، اور مسح کو غسل کے معنی میں لینا غیر معروف نہیں، اس کے علاوہ "مسح" سے "إمرار اليد المبتلة" مراد لینا بعد کی اصطلاح ہے، ورنہ شروع میں لغۃً مسح غسل کے معنی کو بھی شامل تھا۔(۴)

دوسرا احتمال یہاں بھی تضمین کا ہے، یعنی "أرجل" سے پہلے کوئی عامل مناسب محذوف نکالا جائے، مثلاً یہ ہوسکتا ہے کہ تقدیر یوں ہو: "وامسحوا برؤوسكم مع غسل أرجلكم"۔(۵)

قرآن کریم میں صراحتاً غسل رجلین ذکر نہ کرنے کی حکمتیں:

اب صرف ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو "أرجل" کو مغسول ہی قرار دینا منظور تھا، تو پھر ایسا طرز اختیار کر کے ان توجیہات اور غلط فہمیوں کی گنجائش کیوں پیدا کی گئی؟ "أرجل" کو صراحۃً سیاقِ غسل میں کیوں ذکر نہیں فرمایا گیا تا کہ اعتراضات وجوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی؟

---

(۱) تحرير ألفاظ التنبيه للنووي، ص: ۲۹، ونصه: «الصلاة من الله تعالى الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الآدمي تضرع ودعاء». (ج)

(۲) نجعة الرائد لإبراهيم اليازجي، الباب الأول: في الخلق وذكر أحوال الفطرة وما يتصل بها، فصل في اللمس ۷۰/۱، ونصه: «والبحر ينضح الساحل، وينضخه، وموج نضاح، ونضاخ». (ج)

(۳) تاج العروس للزبيدي، نضح ۱۸۰/۷-۱۸۴، ونصه: «(نضح البيت ينضحه)، بالكسر نضحا: (رشه)، وقيل رشه رشا خفيفا... والناضح: البعير أو الحمار أو الثور الذي يستقى عليه الماء، وهي ناضحة وسانية». (ج)

(۴) المصدر السابق ۱۱۹/۷، ونصه: «قال أبو زيد: المسح في كلام العرب يكون إصابة البلل، ويكون غسلا، يقال: مسحت يدي بالماء إذا غسلتها، وتمسحت بالماء إذا اغتسلت»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱۹۱/۱. (ج)

(۵) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ۱۹۲/۱. (ج)

اس کا جواب وہی ہے کہ وضوء پر صحابہ کرامؓ کے اٹھارہ (۱۸) سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا اور "أرجل" کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالح اور حکمتیں تھیں، بریں بناء یہ طرز اختیار کیا گیا، چند مصالح اور حکمتیں درج ذیل ہیں:

یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ "أرجُل" کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے، "كما في حالة التخفف، والوضوء على الوضوء" اگر یہ قراءتِ جر نہ ہوتی، تو آیت سے بہرحال غسل ثابت ہوتا اور "مسح على الخفين" کی روایات اس سے متعارض ہوجاتیں، اس قراءت کے ذریعہ یہ تعارض رفع کردیا گیا۔ (۱)

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ مسحِ رأس اور غسلِ رجلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں، مثلاً: تیمم میں دونوں ساقط ہوجاتے ہیں۔ (۲)

"أرجل" کو "رؤوس" کے بعد ذکر کرکے ترتیب مسنون کی طرف بھی اشارہ کردیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہوسکتا۔ (۳)

مسحِ رأس اور غسلِ رجلین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شارع کی تشریع سے معلوم ہوئے، جبکہ غسلِ وجہ اور غسلِ یدین مشروعیتِ وضوء سے قبل بھی اہل عرب کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «ولا يفوتك أن التعبير عن ذلك المعنى بالمسح لوجوه منها: إيماء إلى بقاء حكم المسح في عدة صورة كحالة لبس الخفين، وعند وضوء غير المحدث، وليس المراد في قراءة الجر حالة التخفف ابتداء، نعم! لو لم تكن قراءة الجر، وكان التصريح بالغسل فقط أوهم ذلك أنه لم تبق للمسح صورة، وإذن كانت الأحاديث المصرحة بالمسح على الخفين تعارض الآية إلخ». (ج)

(۲) فيض الباري للكشميري، وجه القراءتين في آية الوضوء ۳۲۵/۱، ونصه: «والحسن فيه أن الآية جعلت الوجه واليدين في طرف، والرأس والرجل في طرف آخر؛ لأنهما نوعان يشتركان في بعض الأحكام، ويختصان ببعض آخر، كسقوط الرأس والرجل في التيمم، وأشار إليه ابن عباس رضي الله عنه، ولعله في «الفوز الكبير» أن الوجه واليد مغسولان، ويعتبران في التيمم، والرأس والرجل قد يسقطان في حكم الغسل، فلهذين حكم ولهذين حكم، ولذا جمعا في الآية عند بيان المسح». (ج)

(۳) لسان العرب لابن المنظور الإفريقي، فصل الميم ۵۹۳/۲، ونصه: «أن فيه تقديما وتأخيرا كأنه قال: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وأرجلكم إلى الكعبين، وامسحوا برؤوسكم، فقدم وأخر؛ ليكون الوضوء ولاء شيئا بعد شيء». (ج)

دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا،[1] ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہوسکتی ہیں، جن کا ہمیں علم نہیں، بہرحال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو اختیار کیا گیا اور فہم سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غسلِ رجل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی۔

روافض کا بعض احادیث سے استدلال:

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں۔

پہلا مستدل اور اس کا جواب:

امام طبرانیؒ نے اپنی "المعجم الکبیر" میں امام بغویؒ[2][3] اور ابو نعیمؒ[4] وغیرہ نے "عباد بن تمیم عن أبیه" کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم توضأ، ومسح بالماء علی لحیته ورجلیه"۔[5]

علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں یہ روایت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "رجاله موثقون"[6]

---

(١) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء ويل للأعقاب من النار ١/١٩١، ونصه: «وأيضا غسل الوجوه، واليدين كان معمولا عندهم، ومسح الرأس، وغسل الرجلين أمر بهما الشريعة، فكأن الأمر تعبديا فيهما، لا في ماعداهما، وكل ذلك مما يجعل ذكر الرجلين بجنب المسح لطيفًا». (ج)

(٢) آپ کا پورا نام حسين بن مسعود البغوي ہے، (٠٠٠-٥١٦ھ = ٠٠٠-١١٢٢م) فقیہ، مفسر اور محدث ہیں، آپ قاضی حسین مروذی رحمہ اللہ کے شاگرد اور محمد بن اسعد العطاری رحمہ اللہ آپ کے شاگرد ہیں، آپ ابن الفراء کے نام سے مشہور ہیں، آپ کی تصانیف میں "معالم التنزيل (تفسير بغوي)"، "مصابيح السنة" اور "التهذيب" شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/٤٤٠). (ج)

(٣) ملاحظہ: ہمارے پاس موجود امام بغوی رحمہ اللہ کی کتابوں میں یہ روایت ہمیں نہ مل سکی، جب کہ علامہ علی المتقی رحمہ اللہ نے "کنز العمال" میں امام بغوی رحمہ اللہ کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ (ج)

(٤) آپ کا پورا نام أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد أصفهاني ہے، (٣٣٦-٤٣٠ھ = ٩٤٨-١٠٣٨م) حافظ، مؤرخ اور ثقہ راوی ہیں، آپ حافظ طبرانی اور امام حاکم رحمہما اللہ کے شاگرد ہیں اور مشہور مؤرخ خطیب بغدادی رحمہ اللہ آپ کے شاگردوں میں شامل ہیں، آپ کی تصانیف میں "حلية الأولياء"، "معرفة الصحابة"، "دلائل النبوة"، "طبقات المحدثين"، "ذكر أخبار أصبهان" اور "الشعراء" شامل ہیں۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٩/٤٦٨). (ج)

(٥) المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٢٨٦، وفي معرفة الصحابة لأبي نعيم، رقم: ١٢٩٨. (ج)

(٦) مجمع الزوائد للهيثمي، باب في الأذنين، رقم: ١١٨٨، قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بالماء على لحيته ورجليه. ورجاله موثقون». (ر،ز)

اور علامہ علی المتقیؒ "کنز العمال" میں "الإصابة" کے حوالہ سے لکھتے ہیں: "رجاله ثقات"۔(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالتِ تخفف کا بیان ہے، یعنی آپ ﷺ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لیے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظِ "مسح"، "ذلك مع الغسل الخفيف" کے معنی پر محمول ہے،(۲) جس کی دلیل یہ ہے کہ لحیہ کے لیے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضائے مغسولہ میں سے ہے۔

دوسرا مستدل اور اس کا جواب:

"سنن الدار قطني، باب وجوب غسل القدمين والعقبين" میں "مسيء في الصلاة" کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله، فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين إلخ"۔(۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس حدیث میں آیت قرآنی کی ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہٰذا یہاں بھی وہی توجیہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں۔(۴)

تیسرا مستدل اور اس کا جواب:

حضرت علی، حضرت انس اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے مسح

---

(۱) كنز العمال لعلي المتقي الهندي، كتاب الطهارة من قسم الأفعال، فرائض الوضوء، رقم: ٢٦٨٢٢، ونصه: «عن عباد بن تميم عن أبيه قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بالماء على لحيته ورجليه. ش حم خ في تاريخه، والعدني، والبغوي، والباوردي، طب، وأبو نعيم، قال في الإصابة: رجاله ثقات». (ر، ز)

(۲) شرح سنن أبي داود لعبد العزيز بن عبد الله الراجحي، كتاب الطهارة، شرح حديث أوس بن أبي أوس إلخ ١٩/١٠، ونصه: «ولو صح فهو محمول على أن المراد بالمسح الغسل الخفيف، أو أن المراد المسح على القدمين اللتين عليهما الجوربان». (ج)

(۳) سنن الدارقطني، باب وجوب غسل القدمين والعقبين، رقم: ٣١٩. (ج)

(۴) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى لمحمد بن علي الإثيوبي، كتاب الطهارة، المضمضة والاستنشاق ٢٠٢/٢، ونصه: «أخرج الدارقطني عن رفاعة بن رافع مرفوعا بلفظ "لا تتم صلاة أحدكم" وفيه "ويمسح برأسه ورجليه" قلنا: إن صح فلا ينتهض لمعارضة ما أسلفنا، فوجب تأويله لمثل ما ذكر في الآية». (ج)

رجلین کیا۔[۱]

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل "وضوء علی الوضوء" کی صورت پر محمول ہے، "بدلیل الإجماع المتواتر" اور دوسرا جواب حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات کا اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے، لہٰذا ان کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطور تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے حوالہ سے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "أجمع أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی غسل القدمین"۔ والله سبحانه وتعالی أعلم۔[۲]

---

(۱) جامع البیان (تفسیر الطبري) للطبري، رقم: ۱۱۴۷۴، ۱۱۴۷۵، ونصه: «عن عکرمة، عن ابن عباس قال: الوضوء غَسلتان، ومَسحتان ... فقال أنس: صدق الله، وکذب الحجاج، قال الله: وامسحوا برءوسکم وأرجلِکم قال: وکان أنس إذا مسح قدمیه بلَّهما». (خ)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الاستجمار وترا ۱/۲۶۶، تحت الرقم: ۱۶۴، ونصه: «ثم یغسل قدمیه کما أمره الله، ولم یثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك إلا عن علي، وابن عباس، وأنس، وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلك، قال عبد الرحمن بن أبي لیلی: أجمع أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی غسل القدمین، رواه سعید بن منصور». (ج)

بابُ مَاجَاءَ فِي الوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً

(٤٢) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً»(١)
... وَلَيْسَ هٰذَا بِشَيْءٍ.

غسل اعضائے وضو سے متعلق پانچ ابواب قائم کرنے کا مقصد:

امام ترمذیؒ نے یہاں پانچ ابواب مسلسل قائم کیے ہیں، جن کا مقصد اعضائے مغسولہ کی تعدادِ غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دو دو مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو بار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں باتفاق جائز ہیں، بشرطیکہ اعضاء کا استیعاب ہوجائے، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول چونکہ تین بار دھونے کا تھا، اس لیے تثلیث سنت مؤکدہ ہے۔(٢)

قوله: "وليس هذا بشيء":

حدیث الباب کے دو طرق کے بارے میں امام ترمذیؒ کا رجحان:

رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد ہیں اور ابن عجلان کی سند

(١)أخرجه البخاري، كتاب الوضو، باب الوضوء مرة مرة، رقم:١٥٧، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء مرة، رقم:١٣٨. (ج)

(٢)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله ١٠٦/٣، ونصه: «وقد أجمع المسلمون على أن الواجب في غسل الأعضاء مرة مرة، وعلى أن الثلاث سنة، وقد جاءت الأحاديث الصحيحة بالغسل مرة مرة، وثلاثا ثلاثا، وبعض الأعضاء ثلاثا، وبعضها مرتين، وبعضها مرة، قال العلماء: فاختلافها دليل على جواز ذلك كله، وأن الثلاث هي الكمال، والواحدة تجزئ»، وفي رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ١١٨/١، نصه: «ولا يخفى أن التثليث حيث كان سنة مؤكدة وأصر على تركه يأثم، وإن كان يعتقده سنة». (ج)

میں عطاء بن یسار ہیں، امام ترمذیؒ نے رِشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لیے کہ رِشدین ضعیف ہیں اور ان کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری اور عبدالعزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطاء بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کی مسندات میں شمار کیا ہے اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباسؓ کی مسندات میں، رشدین کی سند غلط ہے۔ (۱)

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، قوله في باب الوضوء مرة مرة ۱/ ۷۰، ونصه: «قوله في باب الوضوء مرة مرة، وليس هذا بشيء يعني أن الرواية منسوبة إلى ابن عباس هو الصحيح، وأما نسبته إلى زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر فليس بشيء لمخالفته الثقات، فإنهم لم يرووه كذلك. (ج)

بابٌ فِي وُضوءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيفَ كَانَ

(٤٨) عَنْ أَبِي حَيَّةَ قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأَ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا، ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا، وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ، فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: أَحْبَبْتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُورُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.(۱)

حدیثِ باب کی جامعیت اور حدیث جامع کی اصطلاح:

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت ﷺ کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت ﷺ کا عمل بیان کرتی ہو، اسے محدثین کی اصطلاح میں "جامع" کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علی کی حدیث مروی ہے اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے۔

قوله: "فأخذ فضل طهوره، فشربه، وهو قائم":

فضلِ وضو اور ماءِ زمزم کھڑے ہوکر پینے کا حکم:

بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ فضلِ وضو اور ماءِ زمزم کو بحالتِ قیام پینا مستحب ہے،(۲) لیکن علامہ

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:١١٦، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب عدد غسل اليدين، رقم:٩٦.(ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الأطعمة، باب الأشربة ٧/٢٧٤، تحت الرقم: ٤٢٦٩، ونصه: «فإنه مخصص بماء زمزم، وشرب فضل الوضوء كما ذكره بعض علمائنا. وجعلوا القيام فيهما مستحبا».(ج)

ابن عابدین شامیؒ نے "رد المحتار" میں اس کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت ﷺ سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے، ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ استحباب،(۱) مائے زمزم کو آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر اس لیے پیا کہ وہاں ہجوم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی(۲) اور فضلِ وضو کو کھڑے ہو کر اس لیے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضلِ وضو نجس یا مکروہ نہیں ہوتا،(۳) لہٰذا ان احادیث سے استحباب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لیکن حدیثِ باب سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر کی بناء پر تھا، تو حضرت علیؓ یہاں کھڑے ہو کر نہ پیتے؛ کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؓ نے بر بناء سنت و استحباب فضلِ طہور کو کھڑے ہو کر پیا۔

---

(۱) رد المحتار، سنن الوضوء، تحت مطلب: في مباحث الشرب قائما ۱/۱۲۹، ۱۳۰، ونصه: «قوله: أو قاعدا أفاد أنه مخير في هذين الموضوعين، وأنه لا كراهة فيهما في الشرب قائما بخلاف غيرهما، وأن المندوب هنا هو الشرب من فضل الوضوء... أفاد أن المقصود من قوله قائما عدم الكراهة، لا دخوله تحت المستحب...، والحاصل أن انتفاء الكراهة في الشرب قائما في هذين الموضوعين محل كلام، فضلا عن استحباب القيام فيهما، ولعل الأوجه عدم الكراهة إن لم نقل بالاستحباب؛ لأن ماء زمزم شفاء، وكذا فضل الوضوء». (ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، باب ما جاء في الرخصة في الشرب قائما ۷/۲۷۴۶، تحت الرقم: ۴۲۶۸، ونصه: «وقد يحمل على أنه لم يجد موضعا للقعود لازدحام الناس على ماء زمزم». (ج)

(۳) شرح الزرقاني على المواهب، النوع الأول في عيشه ﷺ في المأكل والمشرب ۶/۲۴۱، ونصه: «وفي حديث علي عند البخاري، أنه أي: عليًا شرب وهو قائم فضل طهوره، وكان في رحبة الكوفة، ثم قال: إن أناسا يكرهون الشرب... (قائما)... وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع مثل ما صنعت من الشرب قائما، فلا وجه لكراهة أولئك الناس له إلخ». (ج)

بَابٌ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الوُضُوْءِ

(۵۰) حَدَّثَنَا نَصرُ بْنُ عَلِيٍّ، وَأَحْمَدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدِ الله السَّلِمِيُّ الْبَصْرِيُّ قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو قُتَيْبَةَ سَلْمُ بْنُ قُتَيْبَةَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "جَاءَنِي جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ".(۱)

قوله: "السَّلِمي البصري":

بفتح السين و كسر اللام، یہ بني سَلِيم کی طرف منسوب ہے، بعض راوی سُلَمي بضم السين وفتح اللام ہوتے ہیں، وہ بني سُلَيم کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔(۲)

قوله: "إذا توضأت فَانتَضح":

انتضاح میں مختلف تاویلات:

"انتضاح" سے مراد یہاں بعض لوگوں نے "استنجاء بالماء" لیا ہے، اس صورت میں "إذا توضّأت" سے مراد "إذا أردت الوضوء" ہوگا اور بعض نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة، باب ماجاء في النضح بعد الوضوء، رقم: ۴۶۳. (ج)

(۲) ملاحظہ: "السلمي" پاکستانی نسخوں میں ایسا ہی منقول ہے، لیکن بیروتی نسخوں میں یہ لفظ "السليمي" ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے، اس لیے کہ اگر اس کی نسبت "سليم" بفتح السين وكسر اللام یا "بنو سليم" بضم السين وکسر اللام کی طرف ہے، اور دونوں صورتوں میں "لام" کے بعد "یاء" ہونی چاہیے۔ في الأنساب للسمعاني ۱۹۹/۷، ونصه: «السليمي: بفتح السين المهملة، وكسر اللام، وسكون الياء آخر الحروف، وفي آخرها الميم. هذه النسبة إلى سليم»، أيضا: ۲۰۰/۷، ونصه: «السليمى بضم السين المهملة وفتح اللام وسكون الياء المنقوطة من تحتها بنقطتين، وهذه النسبة إلى قبيلة بني سليم». (ج)

ہوئے پانی کو پیشانی پر بہادیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں یہ آنحضرت ﷺ سے بھی ثابت ہے، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لیے جائیں اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس سے خروجِ قطرات کے وسوسے نہیں آتے۔ (۱)

وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مارنے میں حکمت:

حضرت شیخ الہندؒ نے اس کی ایک اور لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً اس میں صرف ظاہری اعضاء کو دھویا جاتا ہے، جس سے طہارتِ ظاہری حاصل ہوجاتی ہے، لیکن اس سے فراغت کے بعد دو ایسے عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں، جن سے طہارت باطنی کا استحضار پیدا کرنا مقصود ہے: ایک فضلِ وضو کو پینا اور دوسرے "نضح الفرج"، اس میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کے تمام گناہوں کا منبع اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں: ایک فم اور دوسرے فرج، شہوتِ بطن کے اثرات زائل کرنے کے لیے فضلِ وضو پینے کو مشروع کیا گیا اور شہوتِ فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لیے "نضح علی الإزار" کو۔ بہرحال یہ امر وجوب کے لیے نہیں ہے، بلکہ بیان فضیلت کے لیے ہے اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حدیثِ باب بھی حسن بن علی الہاشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعددِ طرق کی بناء پر مجموعہ کو قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لیے اتنا ضعف مضر نہیں۔ (۲)

---

(۱) شرح سنن الترمذي لعبد الكريم الخضير، باب النضح بعد الوضوء ۱۲/ ۲۵، ونصه: «إذا توضأت فانتضح... يقول ابن العربي في العارضة: اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث على أربعة أقوال: الأول: معناه إذا توضأت، فصب الماء على العضو صباً، ولا تقتصر على مسحه؛ فإنه لا يجزئ فيه إلا الغسل، وعلى هذا يكون مفاد الحديث الإسباغ، إسباغ الوضوء على العضو، يعني جنس العضو المغسول من وجه أو يد أو رجل إذا توضأت، فصب الماء على العضو يعني المغسول صباً، ولا تقتصر على مسحه، فإنه لا يجزئ فيه إلا الغسل، والثاني: معناه استبرئ الماء بالنثر والتنحنح، وهذا لا شيء، هذا القول لا يعتمد عليه، ولا يعول عليه، بل نص أهل العلم على أن مثل هذا الفعل بدعة، الثالث: معناه إذا توضأت، فرش لإزالة الذي يلي الفرج؛ ليكون مذهباً للوسواس، وهذا ما ذكرناه سابقاً، الرابع: معناه الاستنجاء بالماء، الاستنجاء بالماء إشارة إلى الجمع بينه وبين الأحجار، يعني لا تقتصر على الاستجمار، بل استنج بعده»، وكذا في معارف السنن، باب في النضح بعد الوضوء وباب في إسباغ الوضوء ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰. (ر،ت)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب في النضح بعد الوضوء ۱/ ۱۹۹، ونصه: «حديث الباب وإن كان ضعيفا غير أن كثرة شواهده مما أشار إليه الترمذي تدل على أن له أصلا، ويكفي ذلك القدر في باب الفضائل». (ر،ز)

بَابٌ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

(٥١)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَايَمْحُو الله بِهِ الخَطَايَا، وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟» قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ الله، قَالَ: «إِسْبَاغُ الوُضُوءِ عَلَى المَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الخُطَا إِلَى المَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذلِكُمُ الرِّبَاطُ».(۱)

قوله: "إسباغ الوضوء على المكاره":

"إسباغ الوضوء" کا مطلب:

جمہور کے نزدیک اسباغِ وضو سے مراد تثلیث الغسل ہے،(۲) "المکارہ" مکرہ کی جمع ہے اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مشکل معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ۔(۳)

قوله: "وانتظار الصّلاة بعد الصّلاة":

اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا دھیان آئندہ نماز کی طرف لگا رہے،(۴) جیسا

---

(۱)أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره، رقم: ٢٥١، وأخرجه النسائي، باب الفضل في ذلك، رقم: ١٤٣.(ج)

(۲)مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الطهارة ١/ ٣٤٤، تحت الرقم: ٢٨٢، ونصه: «(إسباغ الوضوء): بضم الواو، وقيل: بالفتح أي تكميله، وإتمامه باستيعاب المحل بالغسل وتطويل الغرة وتكرار الغسل ثلاثا».(ج)

(۳)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره ٣/ ١٤١، ونصه: «والمكاره تكون بشدة البرد، وألم الجسم، ونحو ذلك»، وفي شرح الزرقاني على الموطأ، باب انتظار الصلاة والمشي إليها، تحت الرقم: ٣٨٦، ونصه: (عند المكاره) جمع مكرهة بمعنى الكره والمشقة».(ج)

(۴)النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما جاء في إسباغ الوضوء ١/ ٤٥٧، ٤٥٨، ونصه: «وانتظار الصلاة بعد الصلاة يحتمل وجهين: أحدهما: الجلوس في المسجد ... الوجه الثاني: تعلق القلب بالصلاة والاهتمام بها والتأهب لها، وهذا يتصور في الصلوات كلها».(ج)

کہ "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله" والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے: "رجل قلبه معلّق بالمساجد"۔[۱]

قوله: "فذلكم الرباط":

"رباط" کے معنی اور انتظار صلاۃ کو "رباط" کہنے کی وجہ:

"رباط" کے معنی ہیں: "اسلامی سرحدوں کی حفاظت" اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لیے ان تینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اجر و فضیلت میں ان کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا۔[۲]

---

(۱) صحیح البخاري، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة إلخ، رقم: ٦٦٠، ونصه: «عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله... ورجل قلبه معلق في المساجد». (ر، ز)

(۲) المفاتيح في شرح المصابيح للحسين المظهري، كتاب الطهارة ۱/۳۴۸، تحت الرقم: ۱۹۲، ونصه: «قوله: "فذلكم الرباط"... يعني: المداومة على هذه الطاعات مثل الجهاد في سبيل الله في الفضيلة». (ج)

بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

(۵۳) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يُنَشِّفُ بِهَا بَعْدَ الوُضُوءِ.[1]

قوله: ''خرقة ينشف بها بعد الوضوء'':

وضو کے بعد تولیہ کے استعمال میں بعض تابعین کا مسلک اور مستدل:

وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔[2]

یہ حضرات ''صحيح البخاري'' کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپ نے اس کو رد فرمادیا۔[3]

جمہور کا مسلک اور مستدل:

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک ''بعد الوضوء'' تولیہ کا استعمال جائز ہے، حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے جس میں حضور ﷺ کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپ عموماً اعضاء کو خشک کرلیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے؛ کیونکہ رِشدین بن سعد اور عبدالرحمن بن زیاد بن انعم افریقی واضح طور پر ضعیف

---

(۱) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الطهارة، رقم: ۵۵۰. (ج)

(۲) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب المنديل بعد الوضوء، تحت الرقم: ۵۴، ونصه: «ومن كرهه إنما كرهه من قبل أنه قيل: إن الوضوء يوزن، وروي ذلك عن سعيد بن المسيب والزهري». (ج)

(۳) صحيح البخاري، باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة، رقم: ۲۵۹، ونصه: «عن ابن عباس قال: قالت ميمونة: صببت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلا ... ثم أتي بمنديل فلم ينفض بها»، أيضا صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب نقض اليدين من الغسل عن الجنابة، رقم: ۲۷۶. (ر،ز)

ہے[1] اور ایک سند میں ابومعاذ سلیمان بن ارقم متروک ہیں،[2] لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے،[3] اس لیے بحیثیت مجموعی اسے قبول کرلیا گیا ہے۔[4]

قائلینِ کراہیت کی دلیل کا جواب:

حضرت میمونہؓ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ بیانِ جواز یا تبرد پر محمول ہے۔[5]

پھر جمہور میں سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمدؒ اسے مباح کہتے ہیں،[6] حنفیہ میں سے صاحب "منية المصلي" نے مستحب کہا ہے،[7] اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتویٰ قاضی خان کے قول

---

(۱) سنن الترمذي، نفس الباب، ونصه: «ورشدين بن سعد، وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي يضعفان في الحديث». (ج)

(۲) سنن النسائي، كتاب الأيمان والنذر، كفارة النذر، تحت الرقم: ۳۸۳۹، ونصه: «قال أبو عبد الرحمن: سليمان بن أرقم متروك الحديث». (ج)

(۳) سنن ابن ماجه، باب المنديل بعد الوضوء وبعد الغسل، رقم: ۴۶۵، ونصه: «حدثه أن أم هانئ بنت أبي طالب...ثم أخذ ثوبه، فالتحف به»، وفي مسند أحمد، حديث قيس بن سعد، رقم: ۲۳۸۴۴، ونصه: «عن قيس بن سعد، قال: أتانا النبي صلى الله عليه وسلم...ثم أتيناه بملحفة ورسية، فاشتمل بها»، وفي المعجم الأوسط للطبراني، باب الألف، رقم: ۲۲۶۵، ونصه: «عن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ، ثم قلب جبة عليه، فمسح بها وجهه». (ج)

(۴) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب في الغسل من الجنابة ۲/ ۲۶۶، ونصه: «وقال الحنفية: يستحب أن يمسح بدنه بمنديل بعد الغسل، وإن كان فيها أحاديث ضعيفة، لكن يجوز العمل بالضعيف في الفضائل، وأيضا حصل له قوة بتعدد الطرق». (ج)

(۵) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الطهارة، باب الغسل، تحت الرقم: ۴۲۰، ونصه: «هذا، ويمكن أن يكون رده صلى الله تعالى عليه وسلم لعذر أو لبيان الجواز»، وأيضا تحت الرقم: ۴۳۶، ونصه: «أو لأن الوقت كان حرا، والبلل مطلوب». (ج)

(۶) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الوضوء، مسألة في مسح الوضوء بالمنديل ۱/ ۱۲۵، ونصه: «وقال مالك: لا بأس بالمسح بالمنديل بعد الوضوء»، وفي المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء ۱/ ۴۴، ونصه: «ويستحب أن لا ينشف أعضاءه...فإن تنشف جاز». وفي المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، فصل تنشيف الأعضاء بالمنديل ۱/ ۱۰۴، ونصه: «قال الخلال: المنقول عن أحمد أنه لا بأس بالتنشيف بعد الوضوء». (ج)

(۷) منية المصلي لسديد الدين الكاشغري، كتاب الطهارة، باب فرائض الغسل، ص: ۲۵، ونصه: «ويستحب أن يمسح بدنه بمنديل بعد الغسل». (ج)

پر ہے۔(۱)

قائلین کراہت کی دوسری دلیل اوراس کا جواب:

امام ترمذیؒ نے استعمال مندیل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے: "إن الوضوء یوزن" یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہٰذا اگر اسے خشک کرلیا گیا تو وزن کیسے ہوگا۔

لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لیے کہ اگر پانی کا خشک ہوجانا وزن کے منافی ہو تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے، تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہوجائے گا۔(۲)

قوله: "قال حدثنيه علي بن مجاهد عني":

جریرؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث کبھی علی بن مجاہدؒ کے سامنے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے حوالہ سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لیے میں ان کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں۔(۳)

---

(۱) فتاوى قاضي خان لحسن بن منصور الحنفي، كتاب الطهارة، فصل في الماء المستعمل ۱/۷، ونصه: «ولا بأس للمتوضئ، والمغتسل أن يتمسح بالمنديل...ومنهم من كره ذلك، ومنهم من كره للمتوضئ دون المغتسل، والصحيح ما قلنا»، وفي العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في التمندل بعد الوضوء، تحت الرقم: ۵۳، ونصه: «قال في قاضيخان: إنه مباح، وهذا معتمد عليه». (ج)

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/۷۰، ونصه: «وما روى أبو عيسى الترمذي من كراهية فعل ذلك؛ لأن الوضوء يوزن ضعيف؛ لأن وزنه لا يمنع من مسحه إذا انتقصت العبادة به». (ج)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب في النضح ۱/۷۹، ونصه: «كان جرير قد تداخله النسيان في كبره، فأراد أن ينبه أن روايتي هذه مما يرويها علي بن مجاهد عني فكان إسناده أولاً: حدثني علي بن مجاهد، قال: حدثنا جرير عن ثعلبة عن الزهري، ثم آل أمر الإسناد بعد أخذ جرير عن علي بن مجاهد: حدثنا محمد بن حميد، قال: حدثنا جرير، قال: حدثنا علي بن مجاهد، قال: حدثنا جرير عن ثعلبة عن الزهري، ولما كان علي بن مجاهد ثقة أخذ أستاذه بقوله، وإن لم يتذكر روايته إياه». (ج)

بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الوُضُوْءِ

(٥٥) حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الثَّعْلَبِيُّ الكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيِّ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الخَوْلَانِيِّ، وَأَبِي عُثْمَانَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الوُضُوءَ، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلٰهَ إِلَّااللهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ المُتَطَهِّرِينَ، فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ الجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاء.(١)

قوله: "عن أبي إدريس الخولاني وأبي عثمان":

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "أبي عثمان"، "أبي إدريس" پر معطوف ہے اور یہ دونوں ربیعہ کے استاذ ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ "أبي عثمان" کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معاویہ بن صالح کے دو استاذ ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابوعثمان، دراصل یہاں دو سندیں ہیں:(٢)

زيد بن حباب، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة بن يزيد الدمشقي، عن أبي إدريس، عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه.

زيد بن حباب، عن معاوية بن صالح، عن أبي عثمان، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

---

(١)أخرجه مسلم كتاب الوضوء، الذكر المستحب عقب الوضوء، رقم:٢٣٤، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب مايقول الرجل إذاتوضأ، رقم: ٤٧٠.(ج)

(٢)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب الذكر المستحب عقب الوضوء ١١٩/٣، ونصه: «وهذا الحديث يرويه معاوية بن صالح بإسنادين، أحدهما: عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس عن عقبة، والثاني: عن أبي عثمان».(ج)

قوله: ”من توضّأ، فأحسن الوضوء، ثمّ قال: أشهد أن لّا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له إلخ“:

وضو کے بعد مسنون اذکار:

وضو کے بعد تین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں:

١) ”شهادتين“ اور ”اللهم اجعلني من التوّابين واجعلني من المتطهرين“، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی ”صحيح“ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے،[١] لیکن اس میں صرف شہادتین ہیں، آگے والی دعاء نہیں ہے۔

٢) ”اللّٰهُمَّ اغفرلي ذنبي، ووسع لي في داري، وبارك لي في رزقي“، رواه ”النسائي“[٢] ”وابن السني“[٣] من حديث أبي موسى الأشعري، وذكره الجزري[٤] في ”الحصن الحصين“.[٥][٦]

٣) ”سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك اللهمَّ، وأتوب إليك“، یہ ذکر ابن السنیؒ نے ”عمل اليوم والليلة“ میں روایت کیا ہے۔[٧]

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب ذكر المستحب عقب الوضوء، رقم: ٢٣٤، ونصه: «عن عقبة بن عامر الجهني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:... من توضأ، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله إلخ». (ر، ز)

(٢) عمل اليوم والليلة للنسائي، مايقول إذا توضأ، رقم: ٨٠. (ج)

(٣) عمل اليوم والليلة لابن السني، مايقول بين ظهراني وضوئه، رقم: ٢٩. (ج)

(٤) آپ کا پورا نام أبو الخير محمد بن محمد شمس الدين الجزري ہے، (٧٥١-٨٣٣ھ = ١٣٥٠-١٤٢٩م) ان کی مشہور کتابیں ”الحصن الحصين“، ”غاية النهاية في طبقات القراء“ اور ”ملخص تاريخ الإسلام“ ہیں۔ (الأعلام للزركلي ٤٥/٧). (ج)

(٥) الحصن الحصين للجزري، فيما يتعلق بالطهور والمسجد، ص: ١٤٦. (ج)

(٦) راجع للتفصيل معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما يقال بعد الوضوء ٢٠٥/١. (ج)

(٧) عمل اليوم والليلة لابن السني، مايقول إذا فرغ من وضوئه، ص: ٣٠. (ج)

دورانِ وضو ہر عضو کے لیے الگ دعا پڑھنے کا حکم:

ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت جو دعائیں مروّج ہیں، قرآن وحدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اسی لیے بعض محدثین نے انہیں "کذب مختلق" کہہ دیا ہے،(۱) اس کا منشا یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا پڑھنا ناجائز ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے: "إنه من دأب الصالحين"۔(۲)

(۱) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم، فصل في هديه صلى الله عليه وسلم في الوضوء ۱/۱۸۸، ونصه: «وكل حديث في أذكار الوضوء الذي يقال عليه، فكذب مختلق». (ج)

(۲) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الوضوء ۱/۱۲۷، ونصه: «(والدعاء بالوارد عنده) ... قال محقق الشافعية الرملي: فيعمل به في فضائل الأعمال وإن أنكره النووي»، وتحته في رد المحتار، ونصه: «(قوله: وإن أنكره النووي) حمل الرملي كما في الشرنبلالية إنكاره له من جهة الصحة». (ج)

بابُ الوُضُوءِ بِالمُدّ

(٥٦) عَنْ سَفِينَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.(۱)

قوله: "سفينة":

"سفینۃ" لقب سے وجہ شہرت:

ان کا اسم گرامی "مہران" ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے، کسی دن انہوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھالیا تھا، اس لئے ان کا لقب "سفینۃ" مشہور ہو گیا۔(۲)

قوله: "كان يتوضّأ بالمدّ ويغتسل بالصاع":

وضو اور غسل کے لیے پانی کی مقدار:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لیے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کرنے کا تھا(۳) اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة، رقم:٣٢٥، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مقدار الماء للوضوء والغسل من الجنابة، رقم:٢٦٧. (ج)

(۲) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، حرف السين المهملة، السين بعدها الفاء، سفينة مولى إلخ ١١١/٣، ونصه: «كان اسمه مهران... فكان بعض القوم إذا أعيا ألقى عليّ ثوبه حتى حملت من ذلك شيئا كثيرا، فقال: ما أنت إلا سفينة». (ج)

(۳) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الطهارة، باب سنن الغسل ١٥٨/١، ونصه: «في الحلية أنه نقل غير واحد إجماع المسلمين على أن ما يجزئ في الوضوء والغسل غير مقدر بمقدار... كان صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد، ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ليس بتقدير لازم، بل هو بيان أدنى القدر المسنون». (ج)

ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے،(۱) لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہوگیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

"مُد" کی مقدار میں ائمہ ثلاثہ کا موقف:

امام شافعی، امام مالکؒ،(۲) اہلِ حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ(۳) کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلثِ رطل، یعنی ایک صحیح ایک بٹا تین (۱/۳ ۱) رطل کا ہوتا ہے، لہٰذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بٹا تین (۵ ۱/۳) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔

احناف کا موقف:

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ، امام محمدؒ، اہلِ عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مُد دو رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔(۴)

---

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب الوضوء بالمد ۱/۳۹۹، ونصه: «واعلم أنهم اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد». (ج)

(۲) البيان في مذهب الإمام الشافعي ليحيى بن أبي الخير الشافعي، باب زكاة الفطر، مسألة: ما يجب في صدقة الفطر ۳/۳۷۳، ونصه: «فالصاع: أربعة أمداد، والمد: رطل وثلث بالبغدادي، فصار خمسة أرطال وثلث رطل»، وفي مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لحطاب الرعيني المالكي، كتاب الزكاة، فصل زكاة الفطر، الثالث قدر الصاع ۲/۳۶۵، ونصه: «قدر الصاع أربعة أمداد بمده عليه الصلاة والسلام، وتقدم أن المد وزن رطل وثلث». (ج)

(۳) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة، مسألة: يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع ۱/۱۶۳، ونصه: «ويتوضأ بالمد، وهو رطل وثلث، ويغتسل بالصاع، وهو أربعة أمداد». (ج)

(۴) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر ۱/۳۰۹، ونصه: «وهو ثمانية أرطال، أي: الصاع ثمانية أرطال بالبغدادي، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وهو مذهب أهل العراق»، وفي بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الزكاة، فصل الزكاة الواجبة ۲/۷۳، ونصه: «والصاع ثمانية أرطال بالعراقي عند أبي حنيفة ومحمد...، ولهما ما روي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد، والمد رطلان ويغتسل بالصاع، والصاع ثمانية أرطال»، وفي شرح العمدة لابن تيمية الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل، ص: ۳۹۹، ونصه: «الصاع...وهي خمسة أرطال وثلث بالعراقي في المشهور عنه، وقد روي عنه ما يدل على أن صاع الماء ثمانية أرطال، والمد رطلان». (ج)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں؛(۱) کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندران کے مسلک کے مطابق ایک مُد ایک صحیح ایک بٹا تین (۱/۳ ۱) رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بٹا تین (۱/۳ ۵) رطل کا ہوتا تھا۔

احناف کے دلائل:

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

پہلی دلیل:

امام طحاویؒ نے "شرح معاني الآثار" میں "باب وزن الصاع کم ھو" کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے: "قال: دخلنا على عائشة، فاستسقى بعضنا، فأتي بعس،(۲) قالت عائشة رضي الله عنها: كان النبي صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا، قال مجاهد: فحزرته فيما أحزر ثمانية أرطال، تسعة أرطال، عشرة أرطال" شک کی صورت میں عددِ اقل متعین ہے اور وہ آٹھ رطل ہے۔(۳) اس شک کا ازالہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ امام نسائی نے اسی روایت کو نقل کیا ہے اور اس

---

(۱) المعونة على مذهب عالم المدينة لأبي محمد عبد الوهاب المالكي، باب في زكاة الحبوب والثمار ۱/۴۱۵، ونصه: «ودليلنا نقل أهل المدينة خلفا عن سلف وقرنا بعد قرن أن صاع النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرناه إلخ»، وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر ۳/۳۸۲، ونصه: «كل مد منها رطل وثلث... فاستدعى مالك أهل المدينة، وسأل كل واحد منهم يحضر صاعه معه، فاجتمعوا ومع كل واحد منهم صاعه... فوزنه الرشيد، فإذا هو خمسة أرطال وثلث».(ج)

(۲) مجمع بحار الأنوار، عس ۳/۵۹۴، ونصه: «عسس... كان يغتسل في "عس" حزر ثمانية أرطال، العس القدح الكبير».(ر، ت)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الزكاة، باب وزن الصاع كم هو، رقم: ۳۱۴۴ ونصه: «قال مجاهد... قال أبو جعفر: فذهب ذاهبون إلى أن وزن الصاع ثمانية أرطال، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث، وقال: لم يشك مجاهد في الثمانية، وإنما شك فيما فوقها، فثبتت الثمانية بهذا الحديث، وانتفى ما فوقها، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة رحمه الله»، وفي الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري، الفن الأول، قاعدة من شك هل فعل شيئا أم لا، ص: ۵۰، ونصه: «من تيقن الفعل، وشك في القليل والكثير حمل على القليل؛ لأنه المتيقن».(ج)

میں صرف "ثمانية أرطال" کا ذکر ہے، چنانچہ امام نسائی رحمہ اللہ نے "كتاب الطهارة، باب ذكر قدر الذي يكتفي به الرجل من الماء للغسل" کے تحت موسیٰ جہنی رحمہ اللہ[1] سے روایت نقل کی ہے: "قال أتى مجاهد بقدح، حزرته ثمانية أرطال، فقال: حدثتني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل هذا"۔[2]

دوسری دلیل:

"مسند أحمد" میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ يتوضأ بإناء يكون رطلين، ويغتسل بالصاع"[3] اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اول تو تعددِ طرق کی بناء پر یہ قابلِ استدلال ہے، دوسرے یہ کہ اس کو امام ابوداؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "عن أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بإناء يسع رطلين، ويغتسل بالصاع"[4] امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے[5] اور اس سے بھی احناف کا استدلال تام ہو جاتا ہے۔

مد کی مقدار میں امام ابو یوسفؒ کے رجوع کی حقیقت:

بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ جب مدینہ تشریف لے گئے اور ستر (۷۰) شیوخ

---

(۱) آپ کا پورا نام موسى بن عبد الله الجهني الكوفي ہے، (۰۰۰-۱۴۴ھ = ۰۰۰-۷۶۱م) آپ نے زید بن وہب، عامر شعبی اور عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، جبکہ سفیان ثوری، شعبہ ابن الحجاج اور یحییٰ ابن سعید القطان رحمہم اللہ نے آپ سے روایات لی ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۲۹/۹۶). (ج)

(۲) أخرجه النسائي في سننه الصغرى، كتاب الطهارة، باب ذكر القدر الذي يكتفي به الرجل من الماء للغسل، رقم: ۲۳۱. (ج)

(۳) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، رقم: ۱۲۸۴۳ (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما يجزئ من الماء في الوضوء، رقم: ۹۵. (ر)

(۵) الإيجاز في شرح سنن أبي داود للنووي، تحت الرقم: ۹۵، ونصه: «حديث أنس، وإسناده صحيح، إلّا أنّ فيه شريك بن عبد الله... وقد ذكر أبو داود أن شعبة وسفيان روياه أيضًا، فلعلّه اعتضد عنده، فصار حسنًا، فسكت عليه». (ج)

نے انہیں اپنے صاع دکھلائے، یہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا تھا، اسے دیکھ کر امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ کے قول سے رجوع کر لیا۔[١] شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابو یوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں ضرور ذکر فرماتے؛ کیونکہ انہوں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔[٢]

صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علمائے ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل ان شاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی۔

---

(١) المبسوط للسرخسي، كتاب الصوم ٣/ ٩٠، ونصه: «وإنما رجع أبو يوسف حين حج مع الرشيد فدخل المدينة وسألهم عن صاع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأتاه سبعون شيخا منهم كل واحد منهم يحمل صاعا تحت ثوبه، فقال: ورثت هذا عن أبي عن آبائه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكان كل ذلك خمسة أرطال وثلث رطل»، وكذا في الحاوي الكبير، كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر ٣/ ٣٨٢.(ج)

(٢) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر ٢/ ٢٩٨، ونصه: «ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبي يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه، فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبي يوسف».(ج)

باب الوُضوءِ لِكُلِّ صَلَاة

(٥٨) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ،[1] قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسٍ: فَكَيْفَ كُنْتُمْ تَصْنَعُونَ أَنْتُمْ؟ قَالَ: كُنَّا نَتَوَضَّأُ وُضُوءًا وَاحِدًا... هَذَا إِسْنَادٌ مَشْرِقِيٌّ.

قوله: "يتوضأ لكلِّ صلاة":

"وضو لكل صلاة" کا حکم:

"أبو داود" کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرت ﷺ کے لئے "وضوء لكلّ صلاة" واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا،[2] لہٰذا ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہو اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے۔[3]

قوله: "كنا نتوضّأ وضوءًا واحدًا"

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الرجل يصلي الصلوات بوضوء واحد، رقم: ١٧١، وأخرجه ابن ماجه أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء لكل صلاة والصلوات كلها بوضوء واحد، رقم: ٥٠٩. (ج)

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم: ٤٨، ونصه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر بالوضوء لكل صلاة طاهر أو غير طاهر، فلما شق ذلك عليه، أمر بالسواك لكل صلاة». (ج)

(٣) عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب الوضوء من غير حدث ١١٣/٣، تحت الرقم: ٢١٤، ونصه: «وقال الطحاوي: قد يجوز أن يكون وضوءه عليه الصلاة والسلام لكل صلاة على ما روى بريدة، كان ذلك على التماس الفضل لا على الوجوب»، وكذا في فتح الملهم، كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد، تحت الرقم: ٢٥، ونصه: «ويحتمل أنه كان يفعل استحبابا، ثم خشي أن يظن وجوبه، فتركه لبيان الجواز». (ج)

ایک ہی وضوء سے کئی نمازیں پڑھنا:

یعنی ایک وضوء سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ بغیر حدث کے وضوء واجب نہیں ہوتا،(۱) صرف بعض صحابہؓ سے منقول ہے کہ وہ "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ"(۲) سے استدلال کرتے ہوئے "وضوء لكل صلاة" کے وجوب کے قائل تھے،(۳) لیکن بقول ابن ہمامؒ یہ آیت اقتضاء النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں "وأنتم محدثون" کی قید ملحوظ ہے،(۴) اس لیے کہ آگے ارشاد ہے: "وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" اور تطہیر حالتِ حدث ہی میں ہوسکتی ہے، نیز اسی آیت میں "إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" وارد ہوا ہے، جو دلالۃ النص سے "إذا قمتم" میں بھی قید حدث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز اسی آیت میں تیمم کو حدث اصغر پر متفرع کیا گیا ہے اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل بطریق اولیٰ متفرع ہوگا۔(۵)

قوله: "فقال: هذا إسناد مشرقي":

اسنادِ مغربی ومشرقی کا مطلب:

محدثین کے یہاں جو سند اہل حجاز پر مشتمل ہو، اسے "إسناد مغربي" اور جو سند اہل کوفہ اور اہل بصرہ پر

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها إلخ ۱۷۷/۳، ونصه: «وجواز الصلوات المفروضات، والنوافل بوضوء واحد مالم يحدث، وهذا جائز بإجماع من يعتد به». (ج)

(۲) المائدة-۶/۵. (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب الوضوء من غير حدث ۱۱۳/۳، تحت الرقم: ۲۱۴، ونصه: «وذهبت طائفة إلى أن الوضوء واجب لكل صلاة مطلقا من غير حدث، وروي ذلك عن ابن عمر، وأبي موسى، وجابر بن عبدالله، وعبيدة السلماني، وأبي العالية، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم، والحسن». (ج)

(۴) التحرير لابن الهمام، الباب الخامس في القياس، فصل في العلة، المرصد الثالث، ص: ۴۲۹، ونصه: «ومقتضى النص الوجوب ...بأن مراده "وأنتم محدثون"». (ج)

(۵) أصول السرخسي، فصل في الركن ۱۸۰/۲، ونصه: «فكان تقدير الآية: إذا قمتم إلى الصلاة، وأنتم محدثون...ففي المذكور هنا دليل على المحذوف، وهو قوله تعالى: {ولكن يريد ليطهركم}{وإن كنتم جنبا فاطهروا} وقوله تعالى عند ذكر البدل: {أو جاء أحد منكم من الغائط} وقد علم أن البدل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل، فظهر أنا إنما جعلنا الحدث شرطا لوجوب الوضوء». (ج)

مشتمل ہو، اسے "إسناد مشرقي" کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت وضعف کا مدار سند کی مشرقیت یا مغربیت پر نہیں، بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدمِ ثقہ ہونے پر ہے، لہٰذا یہ سمجھنا چاہیے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے، یہ حدیث ضعیف ضرور ہے، لیکن مشرقیت کی بنا پر نہیں، بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے۔(۱)

(۱) الكوكب الدري على جامع الترمذي للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الوضوء لكل صلاة ۱/ ۸۵، ونصه: «لم يرد بذلك تضعيف الإسناد... والإسناد مع ذلك ضعيف في نفسه، لا لكونه مشرقيًا بل؛ لأن فيه الإفريقي، وهو ضعيف عند أهل الحديث»، وفي الضعفاء والمتروكون للنسائي، باب العين، ص:۲٦ ونصه: «عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي ضعيف». (ج)

بابٌ فِي وُضُوْءِ الرَّجُلِ وَالمَرْأةِ مِنْ إناء وَاحِد

(٦٢) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَتْنِي مَيْمُونَةُ قَالَتْ: «كُنْتُ أغْتَسِلُ أنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ».[1]

"فضل طهور المرأة" سے متعلق مختلف صورتیں:

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کیے ہیں: پہلا باب مرد وعورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب "كراهية فضل طهور المرأة" کے بیان میں اور تیسرا باب "باب الرخصة في ذلك" دراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں:

استعمال فضل طهور الرجل للرجل

فضل المرأة للمرأة

فضل المرأة للرجل

فضل الرجل للمرأة

پھر ہر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسال معًا ہوگا، یا یکے بعد دیگرے، اس طرح کل آٹھ (٨) صورتیں ہوئیں۔[2]

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة إلخ، رقم: ٣٢٢، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الرجل والمرأة يغتسلان من إناء واحد، رقم: ٣٧٧.(ج)

(٢) معارف السنن للبنوري، باب في وضوء الرجل والمرأة من إناء واحد وباب كراهية فضل طهور المرأة وباب الرخصة في ذلك ٢١٢/١، ونصه: «فضل طهور البعض للبعض، إما الرجال للرجال، أو النساء للنساء، أو مختلفا رجالا ونساء، والكل إما في الوضوء، أو في الغسل، فهل كلها جائز أو بعضها جائز وبعضها غير جائز؟». (ج)

"فضل طهور المرأة" میں جمہور اور امام احمدؒ کا اختلاف:

یہ تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، (۱) لیکن امام احمدؒ (۲) اور امام اسحاقؒ (۳) "فضل طهور المرأة" سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، ان کا استدلال "باب كراهية فضل طهور المرأة" میں حضرت حکم غفاریؓ کی حدیث سے ہے: "قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضل طهور المرأة"، "سنن أبي داود" وغیرہ میں بھی یہ روایت مروی ہے۔ (۴)

جمہور کی دلیل:

جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے: "عن ابن عباس قال: حدثتني ميمونة، قالت: كنت اغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد من الجنابة" اس سے اغتسال معاً کا جواز معلوم ہوتا ہے اور یکے بعد دیگرے استعمال الفضل کا جواز ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے: "قال: اغتسل بعض أزواج النبي صلّى الله عليه وسلّم في جفنة، فأراد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن يتوضأ منه، فقالت:

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب وضوء الرجل مع امرأته ۳/ ۸۵، ونصه: «الثاني فيه دليل على جواز توضيء الرجل والمرأة من إناء واحد...وبهذا قال مالك وأبو حنيفة وجمهور العلماء...أما اغتسال الرجال والنساء من إناء واحد، فقد نقل الطحاوي، والقرطبي، والنووي الاتفاق على جواز ذلك». وفي النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما جاء في وضوء الرجل والمرأة من إناء واحد ۲/ ۴۰، ونصه: «وهو قول عامة الفقهاء أن لا بأس أن يغتسل الرجل والمرأة من إناء واحد». (ج)

(۲) شرح الزركشي على مختصر الخرقي للزركشي الحنبلي، باب ما تكون به الطهارة من الماء ۱/ ۱۰۳، ونصه: «وقال أحمد: أكثر أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا خلت بالماء، فلا يتوضأ منه...والثامنة واختارها أبو الخطاب، وابن عقيل وإليها ميل المجد في المنتقى: يجوز مع الكراهة». (ج)

(۳) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب في كراهية فضل طهور المرأة ۱/ ۹۲، ونصه: «وهو قول أحمد وإسحاق: كرها فضل طهورها». (ج)

(۴) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بفضل وضوء المرأة، رقم: ۸۲، وفي مسند الإمام أحمد، مسند البصريين، بقية حديث الحكم بن عمرو الغفاري، رقم: ۲۰۶۵۵. (ج)

یارسول اللہ، إني کنت جنبًا، فقال: إنّ الماء لا یجنب"۔

حدیثِ باب کا جواب:

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول ہے، کما قال الحافظ في "الفتح"۔ (۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب:

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ نہی درحقیقت بابِ معاشرت سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت وطہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے اس لیے اس کے فضلِ طہور کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہوسکتی ہے اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوء معاشرت کی طرف مفضی ہوسکتی ہے، اس لیے اس سے منع کیا گیا۔ (۲)

علامہ خطابیؒ کا جواب اور اس کا ضعف:

علامہ خطابی رحمہ اللہ نے "معالم السنن" (۳) میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضلِ طہور سے مراد مائے مستعمل ہے، (۴) لیکن جمہور نے اس جواب کو رد کیا ہے؛ کیونکہ حدیث کو مائے مستعمل پر محمول کرنا

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، کتاب الطهارة، باب وضوء الرجل ۱/ ۳۰۰، ونصه: «بأن تحمل أحاديث النهي على ما تساقط من الأعضاء، والجواز على ما بقي من الماء، وبذلك جمع الخطابي، أو يحمل النهي على التنزيه جمعا بين الأدلة». (ج)

(۲) فيض الباري للكشميري، كتاب الطهارة، باب وضوء الرجل مع امرأته إلخ ۱/ ۳۹۳، ونصه: «ولما كانت النساء أقل نظافة، وأقل احتياطا في أمور التطهير، خص الرجل بالنهي عن استعمال فضلهن». (ج)

(۳) یہ امام ابو سلیمان حمد بن محمد المعروف بہ علامہ خطابی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، یہ شرح چار جلدوں میں المطبعۃ العلمیہ حلب سے ۱۳۵۱ھ میں شائع ہوئی ہے۔ (ج)

(۴) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب الوضوء بفضل وضوء المرأة ۱/ ۴۲، ونصه: «فكان وجه الجمع بين الحديثين إن ثبت حديث الأقرع، أن النهي إنما وقع عن التطهير بفضل ما تستعمله المرأة من الماء، وهو ما سال، وفضل عن أعضائها عند التطهر به». (ج)

بہت بعید ہے، بہر حال حدیثِ باب میں نہی تشریعی نہیں بلکہ ارشاد کے لیے ہے۔ (۱)

(۱) معارف السنن للبنوري، باب الرخصة في ذلك ۱/۲۱۸، ونصه: «والخطابي في "معالم السنن" في وجه حمل أحاديث النهي على ما تساقط من الأعضاء، والجواز على ما بقي من الماء، وهذا غير صحيح، والصحيح أنه أريد بالفضل الباقي من الماء، لا المتساقط من الأعضاء». (ج)

بابُ مَاجَاءَ أنّ المَاءَ لايُنَجِّسُه شَيْءٌ

(٦٦) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ، وَهِيَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيهَا الحِيَضُ، وَلُحُومُ الكِلَابِ، وَالنَّتْنُ؟ فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ المَاءَ طَهُورٌ لَايُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.(١)

یہاں سے امام ترمذیؒ "أحکام المیاہ" کا بیان شروع فرمارہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے، دوسرا باب امام شافعیؒ کے اور تیسرا باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

"أحکام المیاہ" سے متعلق فقہاء کے مختلف مذاہب:

پانی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے اوراس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بیس (۲۰) سے بھی متجاوز ہیں۔(۲)

اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

حضرت عائشہؓ وغیرہ کی طرف منسوب مسلک:

حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور ظاہریہ کی طرف یہ نسبت ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے، تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا، جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت وسیلان

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم: ٦٧، وأخرجه النسائي، كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة، رقم: ٣٢٦. (ج)

(٢) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ٢٢١/١، ونصه: «لو جمعت الأقوال المروية في الباب كلها من الصحابة والتابعين والفقهاء بعدهم جاوزت عشرين قولا إلخ». (ج)

ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصافِ ثلاثہ متغیر ہو گئے ہوں۔ (۱) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت ہوتا تو یہ قوی ترین مسلک ہوتا، اس لیے کہ حضرت عائشہؓ "أعلم بمسائل المیاہ" تھیں اور اس معاملہ میں آنحضرت ﷺ سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت نہیں۔ (۲)

مالکیہ کا مذہب:

امام مالکؒ کا مسلکِ مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوں، وہ وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ (۳)

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب:

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس ہو جائے گا "وإن لم

---

(۱) البناية شرح الهداية، الوضو بالماء الذي وقعت فيه نجاسة ۱/ ۳۸۵، ونصه: «وقالت الظاهرية: الماء لاينجس أصلا، سواء كان جاريا أو راكدا، وسواء كان قليلا أو كثيرا، تغير طعمه أو لونه أو ريحه أو لم يتغير لظاهر حديث أبي سعيد الخدري. وقال ابن حزم في "المحلى": وممن روي عنه القول مثل قولنا: إن الماء لا ينجسه شيء: عائشة أم المؤمنين... والحسن البصري». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱/ ۸۹، ونصه: «فإن ثبت هذا العزو لعائشة رضي الله تعالى عنها لكان كافيًا، ومغنيًا عن تفتيش غيره من المذاهب؛ لما فيه من الوسعة، ولما كانت من التمكن على المراجعة، والبحث في كل ما تشاء إلى النبي ﷺ ما لا يستمكنه غيره، ولما لها من غزارة العلم، وجودة القريحة، وإصابة الفهم، وقدم في التفقه راسخة وأعلام في التحقيق شامخة، فكيف يتوهم أن مسألة طهارة الماء، ونجاسته يخفى عليها مع طول ملابستها بالنبي ﷺ، وقلة المياه عندهم الداعية إلى كثرة البحث عنه، والعلم بحاله إلا أن رواية هذا المذهب الذي أشرنا إليه لما لم يثبت بإسناد صحيح يعول إليه، ولا طريق جيد يطمئن إليه، لزمنا القول بتركه، والمصير إلى غيره من المذاهب ولذا لم يذهب إليه أحد من الأئمة». (ج)

(۳) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الطهارة، باب حكم الماء وما ينجسه ۱/ ۱۵۶، ونصه: «فإن سقطت في الماء نجاسة أو مات فيه حيوان فلم يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه، فهو طاهر مطهر وسواء كان الماء قليلا أو كثيرا عند المدنيين». (ج)

يتغير أحد أو صافه" اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا "ما لم يتغير أكثر أو صافه" اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک "قلتين" ہے،(١) اور یہ مقدار تخمینی نہیں بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلہ پانی میں نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلہ طاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی۔(٢)

حنفیہ کا مذہب:

چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو مسلکِ شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے،(٣) لہٰذا اگر مبتلا بہ کا ظن غالب یہ ہو کہ اس نجاست کا اثر ایک طرف سے دوسری طرف پہنچتی ہے تو وہ قلیل ہے ورنہ وہ کثیر ہے۔(٤)(٥) اسی کو

---

(١) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب ما تكون به الطهارة إلخ ١/١٩، ونصه: «وإذا كان الماء قلتين، وهو خمس قرب، فوقعت فيه نجاسة، فلم يوجد لها طعم ولا لون ولا رائحة، فهو طاهر...وأن ما دون القلتين ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة وإن لم يتغير»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، الماء الراكد ١/١٧، ونصه: «قال الشافعي رحمه الله: الماء ماءان: ماء جار وماء راكد، فأما الماء الجاري فإذا وقع فيه محرم من ميتة أو دم أو غير ذلك، فإن كان فيه ناحية يقف فيها الماء فتلك الناحية منه خاصة ماء راكد ينجس إن كان موضعه الذي فيه الميتة منه أقل من خمس قرب نجس، وإن كان أكثر من خمس قرب لم ينجس إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه». (ج)

(٢) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يفسد الماء ١/١٣٥، ونصه: «وإن كانت نجاسته بالقلة بأن يكون دون القلتين طهر بان ينضاف إليه ماء حتى يبلغ قلتين، ويطهر بالمكاثرة ... فلو فرقه بعد ذلك لم يؤثر التفريق بل هو باق على طهوريته». (ج)

(٣) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب المياه ١/١٩١، ونصه: «(والمعتبر) في مقدار الراكد (أكبر رأي المبتلى به فيه، فإن غلب على ظنه عدم خلوص) أي وصول (النجاسة إلى الجانب الآخر جاز، وإلا لا) هذا ظاهر الرواية عن الإمام، وإليه رجع محمد، وهو الأصح». (ج)

(٤) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا ١/٧٢، ونصه: «فاتفقت الروايات عن أصحابنا أنه يعتبر الخلوص بالتحريك، وهو أنه إن كان بحال لو حرك طرف منه يتحرك الطرف الآخر، فهو مما يخلص، وإن كان لا يتحرك، فهو مما لا يخلص». (ج)

(٥) في الدر المختار، كتاب الطهارة، باب المياه ١/١٩١، ونصه: «(والمعتبر) في مقدار الراكد (أكبر رأي المبتلي به فيه، فإن غلب على ظنه عدم خلوص) أي وصول (النجاسة إلى الجانب الآخر جاز وإلا لا) هذا ظاهر الرواية عن الامام، وإليه رجع محمد، وهو الاصح». (ج)

امام قدوریؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے: "لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر"۔[1]

حنفیہ کا "دہ دردہ" کو معیار بنانے کا پسِ منظر:

فقہائے متاخرین کے یہاں "عشر في عشر" کی جو تحدید مشہور ہوگئی ہے وہ ائمۂ مذہب سے منقول نہیں، بلکہ یہ ابو سلیمان جوز جانی[2] سے منقول ہے، نیز ایک موقع پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مائے کثیر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا "کمسجدي هذا" امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے جانے کے بعد جب مسجد کو ناپا گیا، تو وہ اندر سے "ثمانية في ثمانية" اور باہر سے "عشرة في عشرة" تھی، احتیاطاً "عشرة في عشرة" کو اختیار کرلیا گیا،[3] لہٰذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی اور اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتلیٰ بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کی پیشِ نظر "عشرة في عشرة" کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔[4]

---

(۱) مختصر القدوري، كتاب الطهارة، ص:١٣.(ج)

(۲) آپ کا پورا نام موسى بن سليمان أبو سليمان الجوزجاني ہے، (٠٠٠-بعد ٢٠٠ھ= ٠٠٠-بعد ٨١٥م) حنفی فقیہ تھے، مامون الرشید رحمہ اللہ نے آپ کے سامنے عہدۂ قضا کو پیش کیا، لیکن آپ نے معذرت کرلی، آپ نے عبداللہ بن مبارک، امام ابو یوسف اور محمد بن الحسن الشیبانی رحمہم اللہ سے استفادہ کیا، جبکہ بشر بن موسیٰ، احمد بن محمد بن عیسیٰ رحمہما اللہ وغیرہ آپ کے شاگرد ہیں، آپ کی تصانیف میں "السير الصغير"، "نوادر الفتاوى" وغیرہ مشہور ہیں۔ (الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي، ص:٢١٦).(ج)

(۳) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارات، الفصل الرابع في المياه ٩٥/١، ونصه: «وأبو سليمان الجوزجاني كان يقول: إن كان عشراً في عشر فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض، وإن كان أقل من ذلك فهو مما يخلص»، وفي نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار للعيني، كتاب الطهارة، باب الماء تقع فيه النجاسة ٦٦/١، ونصه: «فأخذ محمّد من هذا وقال: إنْ كان قدر مسجدي هذا فهو كثير فلما قاسوه وجدوه ثمانيا في ثمان من داخله وعشرا في عشر من خارجه ولكنهم اعتبروا مساحة خارجه، وقالوا: الماء الكثير عشر في عشر، ولم يعتبروا داخله لأجل الاحتياط في باب العبادات».(ر،ت)

(۴) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب المياه ١٩١/١، ونصه: «(والمعتبر) في مقدار الراكد (أكبر رأي المبتلى به فيه، فإن غلب على ظنه عدم خلوص)، أي وصول (النجاسة إلى الجانب الآخر جاز وإلا لا) هذا ظاهر الرواية عن الإمام، وإليه رجع محمد، وهو الأصح...لكن في النهر: وأنت خبير بأن اعتبار العشر أضبط ولا سيما في حق من لا رأي له من العوام، فلذا أفتى».(ج)

حدیث بیر بضاعة

امام مالکؒ کا مستدل:

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر "بیر بضاعة" کی حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے:

قوله: "عن أبي سعيد الخدري قال: قيل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنتوضأ من بير بضاعة إلخ":

ترمذی کے نسخہ میں "نتوضأ" متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے، لیکن مختلف روایات میں "تتوضأ" بصیغۂ مخاطب آیا ہے اور یہی روایت راجح ہے،(۱) لفظ "بُضاعة" اس میں "ب" کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنویں کا نام ہے جو مدینہ طیبہ میں بنو ساعدہ کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے۔(۲)

قوله: "وهي بئر يلقى فيها الحيَض":

الحِيَض: جمع الحِيضة بكسرالحاء، الخرقة التي تستعملها المرأة في زمن الحيض.(۳)

قوله: "ولحوم الكلاب والنتن":

---

(۱)المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يجوز به الطهارة من المياه ۱ /۸۲، ونصه: «قوله: أنتوضأ بتائين مثناتين...فيقال: أنتوضأ بالنون...وهذا غلط فاحش». وفي حاشية السندي على سنن النسائي، كتاب المياه، باب ذكر بير بضاعة ۱ /۱۷۴، تحت الرقم:۳۲۶، ونصه: «ظاهره أنه بصيغة الخطاب، ولذا جزم النووي أنه الصواب، لكن يجوز أن يكون للمتكلم مع الغير، أي أيجوز لنا التوضؤ منها، وفيه من مراعاة الأدب ما لا يخفى بخلاف الخطاب». (ج)

(۲)معجم البلدان لياقوت الحموي، حرف الباء ۱ /۴۴۲، ونصه: «بالضم، وقد كسره بعضهم، والأول أكثر، وهي دار بني ساعدة بالمدينة، وبئرها معروفة». (ج)

(۳)الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل الفارابي، فصل الحاء ۳/ ۱۰۷۳، ونصه: «والحيضة بالكسر: الاسم، والجمع الحيض، والحيضة أيضا: الخرقة التي تستثفر بها المرأة». (ج)

"نَتن" بفتح النون وسكون التاء وقيل بكسر التاء بدبو کو کہتے ہیں[1] اور یہاں پر بدبودار اشیاء مراد ہیں۔

قوله: "فقال رسول الله: إن الماء طهور لا ينجسه شيء":

محل استدلال یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے۔

حدیثِ "بیر بضاعة" کا جواب دینے سے پہلے دو تمہیدی باتیں:

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں:

پہلی بات:

پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ بھی عامل نہیں، اس لیے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہو جائیں تب بھی وہ طاہر رہے گا اور نجس نہ ہوگا، حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہٰذا وہ بھی اس اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں۔

اس کے جواب میں بعض مالکیہ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقیید بھی حدیث ہی کی بناء پر کی ہے؛[2] کیونکہ "ابن ماجه" میں حضرت ابوامامہؓ سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه"[3] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "تلخيص الحبير" میں تفصیل کے

---

(۱) مختار الصحاح لمحمد أبي بكر الرازي الحنفي، باب النون، ص: ۳۰۴، ونصه: «النتن الرائحة الكريهة»، وفي مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ الحنفي، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه ۲/ ۴۵۱، تحت الرقم: ۴۷۸ ونصه: «والنتن: بفتح النون وسكون التاء وتكسر، وهي الرائحة الكريهة». (ج)

(۲) المعونة لأبي محمد المالكي، كتاب الطهارة، باب في طهارة الماء، ص: ۱۷۴، ونصه: «خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء، وروي: إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه... في نظائر لهذه الأخبار»، وفي الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱/ ۸۹، ونصه: «مذهب مالك رحمهم الله ودليله الحديث الوارد في الباب، وقد ورد في بعض طرقه زيادة قوله ما لم يتغير، فلذلك قيد طهارته بعدم تغير شيء من أحد الأوصاف الثلاثة». (ج)

(۳) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب الحياض، رقم: ۵۲۱. (ج)

ساتھ ثابت کیا ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں؛ کیونکہ اس کا مدار رشدین ابن سعد پر ہے جو متروک ہے(۱) اور امام دار قطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "لا یثبت الحدیث"،(۲) لہٰذا اوصافِ ثلاثہ کے عدم تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصولِ کلیہ کی بناء پر یہ تقیید کی ہے اور جب امام مالکؒ اطلاقِ حدیث کو مقید کر سکتے ہیں تو احناف وشوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے دلائل کی بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کر دیں۔

دوسری بات:

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خاص اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں؛ کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ "بیر بضاعة" میں حیض کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدبودار اشیاء باقاعدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات دو وجہ سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حجاز میں پانی بہت کمیاب تھا، اس لیے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جان بوجھ کر اس میں نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نظافت کا تقاضا تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے۔(۳) بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الماء الطاهر، رقم: ۳، ونصه: «وأما الاستثناء فرواه الدار قطني من حديث ثوبان... وفيه رشدين بن سعد، وهو متروك... وعن أبي أمامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني، وفيه رشدين أيضا». (ج)

(۲) علل الدار قطني، ومن حديث الزهري عن أنس بن مالك ۱۲/ ۲۷۴، تحت الرقم: ۲۷۱۰، ونصه: «وسئل عن حديث راشد بن سعد، عن أبي أمامة، عنِ النبي صلى الله عليه وسلم: لا ينجس الماء... ولا يثبت الحديث». (ج)

(۳) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب في بئر بضاعة ۱/ ۳۷، ونصه: «قد يتوهم كثير من الناس إذا سمع هذا الحديث أن هذا كان منهم عادة، وأنهم كانوا يأتون هذا الفعل قصدا وتعمدا... فكيف يظن بأهل ذلك الزمان، وهم أعلى طبقات أهل الدين، وأفضل جماعة المسلمين، والماء في بلادهم أعز، والحاجة إليه أمس أن يكون هذا صنيعهم بالماء، وامتهانهم له إلخ». (ج)

ڈالنے والے منافقین تھے،(۱) لیکن چونکہ نظافت ایک انسانی مسئلہ ہے اوراس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو۔(۲)

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعۃً اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہوتو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوئے ہوں؛ کیونکہ امام ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں چھ(٦) ذراع تھا اوراس میں پانی کم از کم گھٹنوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا،(۳) پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں حیض کے کپڑے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں اوراس کے اوصافِ ثلثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہوسکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے، تو تغیر اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہیے، حالانکہ خود امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں۔

حدیثِ "بیر بضاعة" کے بارے میں حنفیہ کی توجیہات:

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہ نے پیش کی ہیں:

پہلی توجیہ:

پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت "بئر بضاعة" کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ

---

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱/۲۲۴، ونصه: «قال شيخنا رحمه الله... فربما يتفق أن تلقى هي فيها، لا أن أحدا كان يتعمد ذلك... ولا يليق ذلك بكافر ولا وثني أن يلقى مثل ذلك في ماء... إذا كان الماء في بلادهم أعز والحاجة إليه أمس... وقيل: إن المنافقين كانوا يفعلون ذلك كما حكاه النووي إلخ». (ج)

(۲) النفح الشذي لابن سيد الناس، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۲/۱۱۵، ونصه: «بئر تلقى فيها الحيض... لم يكن إلقاء ذلك تعمدًا من آدمي...وقيل المنافقون، ويحتمل الريح والسيول. وأما المنافقون فبعيد؛ لأن الانتفاع بها مشترك مع تنزيه المنافقين وغيرهم المياه في العادة». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم: ٦٧، ونصه: «قال: سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها قال: أكثر ما يكون فيها الماء إلى العانة... قال أبو داود: "وقدرت أنا بئر بضاعة بردائي مددته عليها، ثم ذرعته، فإذا عرضها ستة أذرع». (ج)

پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام وخطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں نشیب میں واقع تھا اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابہ کرامؓ کو یہ خطرہ گذرا کہ اس کے چاروں طرف جو نجاستیں پڑی رہتی ہیں، وہ ہوا سے اڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑ جاتی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابۂ کرامؓ نے اس کی نجاست وطہارت کے بارے میں آپ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیالات محض وساوس اور اوہام تھے اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لیے آپ نے قطع وساوس کے لیے جواب علی اسلوب الحکیم دیا اور فرمایا: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء"۔(۱)

توجیہ مذکور کا حاصل اور راجحیت:

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہد خارج کا ہے اور اس سے مراد خاص "بير بضاعة" کا پانی ہے اور "لا ينجسه شيء" کا مطلب یہ ہے کہ "لا ينجسه شيء مما تتوهمون"(۲) حدیثِ باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سب سے زیادہ راجح، بہتر اور اصح ہے۔

دوسری توجیہ:

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "يلقى فيه الحيض" درحقیقت "كان يلقى فيه الحيض" کے معنی میں ہے، یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں "بئر بضاعة" میں زمانۂ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انہوں نے سوال کیا اور آپ

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في كراهية البول في الماء الراكد ۱/۱۰۲، تحت الرقم: ۶۸، ونصه: «الحاصل عندي أن الشريعة لم تحكم بنجاسة ماء بئر بضاعة وماء الفلاة، فإن الناس لم يشاهدوا النجاسة، وجرت فيها الأوهام والوساوس...فعومل فيها بأسلوب الحكيم».(ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه ۲/۴۵۱، رقم: ۴۷۸، و نصه: «قيل: الألف واللام للعهد الخارجي، فتأويله: إن الماء الذي تسألون عنه»، وفي الميسر في شرح مصابيح السنة لشهاب الدين التوربشتي الحنفي، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه ۱/۱۶۱، رقم: ۳۱۲، و نصه: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء اللام فيه للعهد، أي الماء الذي وقع السؤال عنه طهور لا ينجسه شيء».(ج)

نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا۔ (١)

تیسری توجیہ:

تیسری توجیہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں یہ کی ہے کہ "بئر بضاعة" کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں وہ امام واقدیؒ کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانت طريقاللماء إلى البساتين، فكان الماء لا يستقر فيها"۔ (٢)

تیسری توجیہ پر اعتراض وجواب:

امام طحاوی کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنویں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لیے کہ کنواں چھوٹا تھا۔

اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد دریاؤں اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنویں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لیے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، (٣) کنواں چونکہ چھوٹا تھا، اس لیے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہٰذا وقوعِ نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا۔

---

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب الماء يقع فيه نجاسة، تحت الرقم: ٦، ونصه: «كان بعد أن أخرجت النجاسة من البئر، فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك: هل تطهر بإخراج النجاسة منها فلا ينجس ماؤها الذي يطرأ عليها بعد ذلك؟ وذلك موضع مشكل؛ لأن حيطان البئر لم تغسل، وطينها لم يخرج، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: إن الماء لا ينجس، يريد بذلك الماء الذي طرأ عليها بعد إخراج النجاسة منها»، وكذا في الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء إلخ ٩١/١. (ج)

(٢) المصدر السابق، ونصه: «لأن بئر بضاعة قد اختلف فيها ما كانت، فقال قوم: كانت طريقا للماء إلى البساتين، فكان الماء لا يستقر فيها، فكان حكم مائها كحكم ماء الأنهار إلخ». (ج)

(٣) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، تحت الرقم: ٦٧، ونصه: «أراد أبو داود دفعه بأن الماء فيها كان إلى العانة أو إلى دون العورة، فكيف يحكم عليه بالجريان، ومما ينبغي أن يتنبه عليه أن الجريان لا يستلزم كونها نهرًا، بل الجريان بكثرة النزع من البئر، كما هو في سقي الأشجار أيضًا جريان». وكذا في العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء، تحت الرقم: ٦٦. (ج)

دوسرا اعتراض وجواب:

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت واقدی(۱) سے مروی ہے اور واقدی ضعیف ہیں۔(۲)

بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں، لیکن تاریخ وسیر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے(۳) اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے لیکن یہ جواب بنظرِ انصاف ضعیف ہے، اوّل تو اس لیے کہ واقدی خود تاریخ وسیر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انہیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے،(۴) دوسرے اگر تاریخ میں ان کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دار ومدار ہو، اس کو جانچنے کے لیے جرح وتعدیل کے وہی اصول استعمال کرنے پڑیں گے، جو فقہی روایات کی تنقید کے لیے مقرر ہیں نہ کہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں۔(۵)

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي ہے، (۱۳۰-۲۰۷ھ = ۷۴۷-۸۲۳م) حافظ، مؤرخ اور سیرت نگار ہیں، آپ بغداد کے قاضی تھے، آپ کی تصنیفات میں "المغازي"، "فتوح الشام"، "تاريخ الفقهاء" اور "تفسير القرآن" مشہور ہیں۔ (الأعلام للزركلي ٦/٣١١). (ج)

(٢) تهذيب الكمال للمزي ٢٦/١٨٥، ونصه: «قال البخاري: الواقدي مديني سكن بغداد... وقال معاوية بن صالح: قال لي أحمد بن حنبل: هو كذاب، وقال معاوية أيضاً عن يحيى بن معين: ضعيف». (ج)

(٣) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، أحكام المياه ١/٢٦٥، ونصه: «وقال العلامة النيموي في تعليقه: والواقدي وإن كان مجروحا عند المحدثين في الحديث، لكنه رأس في المغازي والسير والأخبار والحوادث». (ج)

(٤) ميزان الاعتدال للذهبي، محمد بن عمر بن واقد ٣/٦٦٤، ونصه: «وقال المغيرة بن محمد المهلبي: سمعت ابن المديني يقول: الهيثم بن عدي أوثق عندي من الواقدي، لا أرضاه في الحديث، ولا في الأنساب، ولا في شيء». (ج)

(٥) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ١/٢٢٦، ونصه: «قال شيخنا: والقول الفصل عندي أنه ليس بكذب بل يحشد في كتبه كل ما يجد من غير نقده، فمن ثم لم يحتجوا به في الحديث غير أن الأمر هذا ليس من باب رواية الحديث وإسناده بل من باب التاريخ والسير والمغازي، وقد ذكر الحافظ في "التلخيص" غير موضع على أنهم اتفقوا أن قول الواقدي حجة في السير والمغازي كلها، وظاهر أن حكاية بئر بضاعة مما يتعلق بأخبار المدينة وآبارها وأحوالها وآثارها». (ج)

حدیثِ "بئر بضاعة" کی اسناد میں ضعف:

بعض حضرات نے "بئر بضاعة" کی حدیث پر سنداً بھی کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ ضعفِ اسناد کی بناء پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

ضعفِ سند کی پہلی وجہ:

ایک تو اس لیے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، جس کی تضعیف کی گئی ہے(۱) اور بعض حضرات نے انہیں خوارج کے فرقۂ اباضیہ(۲) میں سے شمار کیا ہے،(۳) لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ولید بن کثیر رواۃ حسان میں سے ہیں اور ان کی احادیث مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن معینؒ وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،(۴) اگر بالفرض وہ فرقۂ اباضیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مبتدع اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ روایت اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو۔(۵)

---

(۱) الطبقات الكبرى لابن سعد، حرف الواو ۵/۴۴۹، ونصه: «الوليد بن كثير...وكان له علم بالسيرة ومغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وله أحاديث، وليس بذلك». (ج)

(۲) فائدہ: یہ ایک فرقہ ہے جو کہ عبداللہ بن اباض کی طرف منسوب ہے، یہ لوگ حضرت علی اور بہت سے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو کافر مانتے تھے اور ان کا دعویٰ تھا کہ ہمارے مخالف صرف کفار ہیں یعنی جو خدا کا انکار کرتے ہیں مشرکین نہیں ہیں اور گناہِ کبیرہ کا مرتکب مؤمن نہیں، بلکہ مؤحد ہے۔ (الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، الفصل الرابع في الخوارج، الإباضية ۱/۱۳۴، وفي التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني، باب الألف ۱/۸). (ج)

(۳) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الواو ۴/۳۴۵، ونصه: «قال أبو داود: ثقة إلا أنه إباضي». (ج)

(۴) تهذيب الكمال للمزي، حرف الواو ۳۱/ ۷۵، و نصه: «الوليد بن كثير...عن يحيى بن معين: ثقة...وذكره ابن حبان في كتاب الثقات». (ج)

(۵) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، مقدمة ۱/۱۱، ونصه: «وينبغي أن يقيد قولنا بقبول رواية المبتدع إذا كان صدوقا، ولم يكن داعية بشرط أن لا يكون الحديث الذي يحدث به مما يعضد بدعته»، وفي نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، الطعن في الراوي وأسبابه، البدعة رواية المبتدع، ص: ۱۲۸، ونصه: «الأكثر على قبول غير الداعية إلا أن يروي ما يقوي بدعته فيرد، على المذهب المختار، وبه صرح الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني». (ج)

دوسری وجہ:

ضعفِ حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد اضطراب ہے، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے،(۱) لیکن حق یہ ہے کہ یہ اضطراب موجبِ ضعف نہیں؛ کیونکہ محدّثین نے ان طرقِ اربعہ میں سے "عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" کے طریق کو راجح قرار دیا ہے،(۲) اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے،(۳) لہٰذا اس حدیث کی سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔

حديثُ القُلَّتَينِ

امام شافعی کا مستدل:

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر اگلے باب میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں:

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الطهارة ١/١١٣، ونصه: «إن في إسناده اختلافا، فقوم يقولون: عبيد الله بن عبد الله بن رافع، وقوم يقولون: عبد الله بن عبد الله بن رافع، ومنهم من يقول: عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع، ومنهم من يقول: عبد الله، ومنهم من يقول: عن عبد الرحمن بن رافع». (ج)

(۲) الإمام في معرفة الأحكام لابن دقيق العيد، كتاب الطهارة، باب المياه، فصل في ماء البير ١/١١٦، ونصه: أخرج أبو عبد الله ابن منده هذا الحديث من رواية محمد بن كعب القرظي عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع قال: وهذا إسناد مشهور». (ج)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الماء الطاهر، ص: ١٢٥، تحت الرقم: ٢، ونصه: «حديث أبي سعيد الخدري... إن الماء طهور لا ينجسه شيء لفظ الترمذي، وقال: حديث حسن، وقد جوده أبو أسامة، وصححه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو محمد بن حزم». (ج)

"قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يسئل عن الماء، يكون في الفلاة من الأرض، ومانيوبه من السباع والدواب؟ قال: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"۔

اس حدیث میں مقدارِ قلتین کو کثیر قرار دیا گیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے جوابات:

اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں:

پہلا جواب:

صاحبِ "هداية" نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے: "لم يحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کرسکتا، بلکہ نجس ہوجاتا ہے،(۱) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے،(۲) صاحبِ "هداية" نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے: "ضعفه أبو داود" (۳) لیکن چونکہ "سنن أبي داود" کے معروف نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لیے صاحبِ "هداية" کے خلاف ایک شور برپا ہوگیا کہ انہوں نے "أبو داود" کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ "أبو داود" سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب "السنن" نہیں، بلکہ ابوداؤد طیالسی ہیں،(۴) لیکن یہ بات اول تو اس لیے بعید ہے کہ

---

(۱) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء ومالا يجوز ۱/۱۸، ونصه: «وهو يضعف عن احتمال النجاسة». (ج)

(۲) لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه ۲/۲۰۱، تحت الرقم: ۴۷۷، ونصه: «وهذه الرواية إن صحت دلت على أن تأويل لم يحمل خبثاً بأنه لا يحتمله، ولا يطيق حمله لضعفه، بل ينجس كما قال بعض أصحابنا الحنفية، غير صحيح». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء ومالا يجوز ۱/۱۸، ونصه: «وماوراه الشافعي رحمه الله ضعفه أبو داود». (ج)

(۴) البناية لبدر الدين العيني، كتاب الطهارة، الوضوء بالماء الذي وقعت فيه نجاسة ۱/۳۷۸، ونصه: «هذا كلام غير صحيح؛ لأن أبا داود السجستاني الذي ذكره روى حديث القلتين في "سننه" وسكت عنه، فهو صحيح عنده على عادته في ذلك، قال صاحب "الهداية": لم يعين اسم أبي داود، فيحتمل أن يكون أبا داود الطيالسي». (ج)

جب ابوداؤد مطلقاً بولا جاتا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طیالسی، دوسری بات یہ ہے کہ احقر نے اس حدیث کو "مسند أبي داود طيالسي" میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لیے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں اور انہوں نے اگرچہ صراحۃً اس حدیث کو ضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا (مرفوع وموقوف ہونے میں) اضطراب نقل کیا ہے، (۱) جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں؛ کیونکہ "سنن أبي داود" کے موجودہ نسخہ میں اضطراب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ "سنن أبي داود" کی عبارت اس طرح ہے: "هذا لفظ ابن العلاء، وقال عثمان والحسن بن علي عن محمد بن عباد بن جعفر، قال أبو داود: وهو الصواب"۔ (۲)

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ "سنن أبي داود" کے موجودہ نسخہ میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحبِ "عناية" نے "سنن أبي داود" کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحۃً موجود ہے، (۳) یہ عبارت "سنن أبي داود لؤلؤي" کے مروجہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی بن الحسن والے نسخہ میں یقیناً موجود ہوگی، جواب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحبِ "عناية" اور صاحب "هداية" کے پیشِ نظر وہی نسخہ تھا، والله أعلم۔ (۴)

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، رقم: ۶۵، ونصه: «حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا حماد، أخبرنا عاصم بن المنذر، عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، قال: حدثني أبي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا كان الماء قلتين، فإنه لا ينجس"، قال أبو داود: حماد بن زيد وقفه عن عاصم». (ج)

(۲) المصدر السابق، تحت الرقم: ۶۳. (ج)

(۳) العناية لأكمل الدين البابرتي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز ۱/۷۶، ونصه: «ضعفه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني قال: حديث القلتين مما لا يثبت». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب منه آخر ۱/۲۳۱، ونصه: «ويحكى الشيخ محمود البابرتي في "العناية" لفظ أبي داود قال: وحديث القلتين مما لا يثبت اهـ، قال: وقال هكذا قال ابن المديني اهـ، وهذه الحكاية بصريح اللفظ يدل على أنه صرح به، فعسى أن يكون لفظه هذا في بعض نسخ "سنن أبي داود"، وقد استبان عند القوم اختلاف نسخ أبي داود، وصرح الحافظ ابن حجر بأن نسخة علي بن الحسن بن العبد فيها من الكلام على الرجال ما ليس في نسخة أخرى، وهو ممن يروى السنن عن مؤلفه، كما ذكره الذهبي في "طبقات الحفاظ"، فربما يكون هذا في تلك النسخة دون النسخة اللؤلؤية المعروفة ببلادنا». (ج)

بہر حال حدیث قلتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے،(۱) اس لیے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے، جو ضعیف ہے۔(۲)

دوسرا جواب:

نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

حدیثِ قلتین میں مختلف اضطرابات:

حدیثِ قلتین میں مختلف اضطرابات ہیں:

(۱) اضطراب في السند:

"اضطراب في السند" کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزهري عن سالم عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبيد الله عن ابن عمر" کی سند سے، پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبير" آیا ہے اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر"(۳) پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء ۱۵۹/۳، تحت الرقم: ۲۳۴، ونصه: «ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت في الأثر؛ لأنه قد تكلم فيه جماعة من أهل العلم بالنقل. وقال الدبوسي في كتاب الأسرار: هو خبر ضعيف»، وفي مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه ۲/ ۴۵۰، تحت الرقم: ۴۷۷، ونصه: «ولأنه روى قلتين أو ثلاثا على الشك، وقال ابن الهمام: الحديث ضعيف، وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر، والقاضي إسماعيل بن إسحاق، وأبو بكر بن العربي المالكيون». (ج)

(۲) تهذيب الكمال للمزي، حرف الميم ۴۲۳/۲۴، ونصه: «وسئل يحيى بن معين عنه مرة أخرى فقال: ليس بذاك ضعيف، قال: وسمعت يحيى بن معين مرة أخرى يقول: محمد بن إسحاق عندي سقيم، ليس بالقوي وقال أبو الحسن الميموني: سمعت يحيى بن معين يقول: محمد بن إسحاق ضعيف». (ج)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الطهارة ۱۰۸/۱، ونصه: «أحدهما رواية الوليد بن كثير... وقد اختلف الحفاظ في هذا الاختلاف بين محمد بن عباد، ومحمد بن جعفر... وروى أيضا من جهة عن محمد بن اسحاق عن الزهري عن سالم عن أبيه إلخ». (ج)

روایتوں میں ان کا نام عبید اللہ بن عبداللہ بن عمرؓ اور بعض میں عبد اللہ بن عبداللہ بن عمرؓ مذکور ہے،[۱] یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علیٰ ابن عمر ہے، کما عند "أبي داود"[۲] اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے، کما عند "الترمذي" في الباب۔[۳]

(۲) اضطراب في المتن:

"اضطراب في المتن" کی تشریح یہ ہے کہ "سنن الدار قطني" کی ایک روایت میں "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" آیا ہے،[۴] اور "سنن الدار قطني" کی دوسری روایت اور "ابن ماجه" میں "قلتين أو ثلاثاً" وارد ہوا ہے[۵] اور "سنن الدار قطني" ہی میں متعدد طرق سے "أربعين قلة" کے الفاظ بھی آئے ہیں،[۶] جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمامؒ نے بھی صحیح قرار دیا ہے،[۷] نیز امام دارقطنیؒ ہی

---

(۱) السعاية لعبد الحي اللكنوي، ص: ۳۵۰، ونصه: «وههنا اختلاف آخر، وهو أنه وقع في بعض الروايات في آخر السند عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه، وفي بعضها عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه». (ج)

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، رقم: ۶۵، ونصه: «عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، قال: حدثني أبي... قال أبو داود: حماد بن زيد وقفه عن عاصم». (ج)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، رقم: ۶۷، ونصه: «عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم... إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث». (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، رقم: ۱۵، ونصه: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث». (ج)

(۵) المصدر السابق، رقم: ۲۲، ونصه: «إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء» وفي سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب مقدار الماء الذي لا ينجس، رقم: ۵۱۸، ونصه: «عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء». (ج)

(۶) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، رقم: ۳۸، ۴۰، ۴۳، ونصه: «عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا بلغ الماء أربعين قلة». (ج)

(۷) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز ۷۶/۱، ونصه: «وروى الدارقطني... عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا بلغ الماء أربعين قلة؛ فإنه لا يحمل الخبث» وضعفه الدارقطني بالقاسم... ثم روي بإسناد صحيح من جهة روح بن القاسم عن أبي المنكدر عن ابن عمر». (ج)

نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "أربعین دلوًا" یا "أربعین غربًا" کے الفاظ منقول ہیں۔[۱]

(۳) اضطراب في المعنی:

"اضطراب في المعنی" کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحبِ "قاموس" قلہ کے کئی معنی آتے ہیں: پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔[۲]

(۴) اضطراب في المصداق:

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ ان تین قسم کے اضطراب کے علاوہ چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلہ کے معنی مٹکا ہی فرض کیے جائیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لیے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے،[۳] اگر اس پر یہ کہا جائے کہ "علل الدار قطني" کی ایک روایت میں "من قلال هجر" کے الفاظ آئے ہیں،[۴] جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع ہجر کے مٹکے مراد ہیں،[۵] تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی صرف مغیرہ بن سقلاب نے ذکر کی ہے، جو بتصریح محدثین منکر الحدیث ہے[۶] اور بعض دوسرے

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، تحت الرقم: ۴۴، ونصه: «عن أبي هريرة، فقالوا: أربعين غربا، ومنهم من قال: أربعين دلوا». (ج)

(۲) القاموس المحيط للفيروز آبادي، فصل القاف، ص: ۱۰۴۹، ونصه: «والقلة... بالضم: أعلى الرأس والسنام والجبل، أو كل شيء... أو الجرة العظيمة»، وفي المحيط في اللغة لصاحب بن عباد، باب القاف واللام ۲۱۲/۵، ونصه: «والقلة: رأس كل شيء، والحب العظيم، والجرة، وقامة الرجل». (ج)

(۳) فتح الباری لابن حجر العسقلاني، باب البول في الماء الدائم ۳۴۸/۱، ونصه: «بأن القلة في العرف تطلق على الكبيرة والصغيرة كالجرة ولم يثبت من الحديث تقديرهما، فيكون مجملا». (ج)

(۴) علل الدار قطني، ومن حديث الزهري، عن أنس بن مالك ۳۴۳/۱۲، ونصه: «وروي عن ابن جريج بإسناد مرسل عن النبي ﷺ: إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجس، والتوقيت غير ثابت». (ج)

(۵) فائدہ: "هجر" مدینہ منورہ کے قریب ایک بستی کا نام ہے جہاں ابتدائی دور میں مٹکے بنائے جاتے تھے، بعد میں اگرچہ مدینہ منورہ میں بھی بننے لگے، لیکن "هجر" بستی میں اس کے آغاز کی وجہ سے اس بستی کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ (المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يفسد الماء من الطاهرات وما لا يفسده ۱۲۱/۱). (ج)

(۶) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، من اسمه مغيرة، مغيرة بن سقلاب الحراني ۵۷۳/۹، ونصه: «مغيرة بن سقلاب الحراني. منكر الحديث». (ج)

محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کیے،(۱) اسی لیے خود دارقطنی رحمہ اللہ نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔(۲)

بہرصورت قلہ کے مصداق میں اضطراب ہے، اسی لیے حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تعیین میں علامہ ابن المنذر(۳) کے حوالہ سے نو(۹) قول ذکر کیے ہیں،(۴) جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداءً امام شافعیؒ نے قلہ سے مراد ہجر کے مٹکے لیے تھے؛ کیونکہ عہدِ رسالت میں ان کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہوگیا، تو انہوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعیین کی، بعض اقوال کے مطابق پانچ (۵) مشکیزے اور بعض کے مطابق چھ(۶) مشکیزوں کی تعیین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اس لیے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی اور اس میں متعدد اقوال شوافع کی طرف منسوب ہوئے۔(۵)

---

(۱) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الميم، مغيرة بن سقلاب ۴/ ۱۶۳، ونصه: «قال الأبار: سألت علي بن ميمون الرقي عن المغيرة بن سقلاب، فقال: كان لا يسوى بعرة»، وفي نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الطهارة ۱/ ۱۱۱، ونصه: «المغيرة بن سقلاب لم يكن مؤتمنا». (ج)

(۲) علل الدار قطني، ومن حديث الزهري، عن أنس بن مالك ۱۲/ ۲۷۳، ونصه: «وروي عن ابن جريج بإسناد مرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم: إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجس، والتوقيت غير ثابت». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيشابوري ہے، (۲۴۲- ۳۱۹ھ = ۸۵۰- ۹۳۰م) شیخ الاسلام، مجتہد، فقیہ اور حافظ ہیں، آپ نے ربیع بن سلیمان، محمد بن میمون اور علی بن عبد العزیز رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کی تصنیفات میں "الإجماع" اور "المبسوط" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۱/ ۳۰۰). (ج)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب البول في الماء الدائم ۱/ ۳۴۸، ونصه: «بأن القلة في العرف تطلق على الكبيرة والصغيرة... وقع الخلف بين السلف في مقدارهما على تسعة أقوال، حكاها ابن المنذر»، وفي الأوسط لابن المنذر، ذكر الماء القليل يخالطه النجاسة إلخ ۱/ ۲۷۰ ونصه: «واختلفوا في قدر القلتين إلخ». (ج)

(۵) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يفسد الماء ۱/ ۱۲۰، ونصه: «قال صاحب الحاوي: اعلم أن الشافعي رحمه الله لم ير قلال هجر... وروي عن ابن جريج أنه قال: رأيت قلال هجر والقلة تسع قربتين أو قربتين وشيئا، فقال الشافعي: الاحتياط أن تكون القلتان خمس قرب... ثم إن أصحابنا بعد الشافعي بعدوا عن الحجاز، وغابت عنهم تلك القرب، وجهل العوام مقدارها، فاضطروا إلى تقديرها بالأرطال، فاختبروا قرب الحجاز، ثم اتفق رأيهم على تقدير كل قربة بمائة رطل بغدادية». (ج)

حدیثِ "قلتین" کی تضعیف کے قائلین:

بہرحال ان گوناگوں اضطرابات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی، شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے "التمہید" میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسماعیل بن اسحٰق اور ابوبکر بن عربی سے بھی تضعیف منقول ہے،(۱) علاوہ ازیں صاحبِ "بدائع" نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقل کی ہے،(۲) حافظ ابن القیمؒ نے بھی "تہذیب السنن" میں حدیثِ "قلتین" پر مفصل کلام کر کے اسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے،(۳) نیز علامہ عینی(۴) اور علامہ زیلعی رحمہم اللہ سے بھی تضعیف منقول ہے۔(۵)

مذکورہ اضطرابات کا علمی جائزہ:

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ اضطرابات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابل

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء إلخ ۱/۷۷، ونصه: «وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر، والقاضي إسماعيل بن إسحاق، وأبو بكر بن العربي المالكيون»، وفي التمهيد لابن عبد البر، إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، الحديث الخامس عشر ۱/۳۳۵، ونصه: «وأما ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين فمذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت في الأثر؛ لأنه حديث قد تكلم فيه جماعة من أهل العلم بالنقل»، وكذا في عارضة الأحوذي لابن العربي، أبواب الطهارة، باب في ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء ۱/۸۴، ونصه: «حديث القلتين، مداره على مطعون عليه، أو مضطرب في الرواية أو موقوف». (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في بيانِ مقدار الذي يصير به المحل ۱/۷۲، ونصه: «يدل عليه أن علي بن المديني قال: لا يثبت هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم». (ج)

(۳) تهذيب السنن لابن القيم، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، تحت الرقم: ۶۵، ونصه: «والاحتجاج بحديث القلتين مبني على ثبوت عدة مقامات: الأول صحة سنده إلخ». (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء ۳/۱۵۹، تحت الرقم: ۶۷، ونصه: «قال أبو عمر في التمهيد: ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر... وقال الدبوسي في كتاب الأسرار: هو خبر ضعيف». (ج)

(۵) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الطهارة ۱/۱۰۵، ونصه: «وقد أجاد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في كتاب الإمام جمع طرق هذا الحديث ورواياته واختلاف ألفاظه، وأطال في ذلك إطالة تلخص منها تضعيفه له». (ج)

استدلال قرار دینا بنظرِ انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراضِ ضعفِ حدیث اور سارے اضطرابات رفع ہوسکتے ہیں۔

"اضطراب في السند" کا جواب:

جہاں تک محمد بن اسحاق کے ضعف کا تعلق ہے، ان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قولِ فیصل گذر چکا ہے، کہ وہ رواۃِ حسان میں سے ہیں، (۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، (۲) چنانچہ خود حنفیہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدير" میں ان اضطرابات کو دو جملوں میں دور کردیا، ان کا کہنا یہ ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنی اور ان دونوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ دونوں سے سماع کیا، اس طرح روایت کا بنیادی اضطراب رفع ہوگیا، (۳) اسی طرح امام دار قطنیؒ نے بھی اضطراب کو تطبیق دے کر دور کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مروی ہے اور ایک طریق دوسرے طریق کے معارض نہیں۔ (۴)

---

(۱) الكاشف للذهبي، حرف الميم ۲/۱۵۶، ونصه: «محمد بن إسحاق بن يسار... واختلف في الاحتجاج به، وحديثه حسن، وقد صححه جماعة». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱/۵۴، ونصه: «محمد بن إسحاق اختلف أهل الجرح والتعديل فيه ما لم يختلف في غيره... وقال البخاري: إنه إمام الحديث... وعندي أنه من رواة الحسان». (ج)

(۳) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز ۱/۷۵، ونصه: «ووجهه أن الاضطراب الذي وقع في سنده... وإن دفع بأن الوليد رواه عن كل من المحمدين، فحدث مرة عن أحدهما، ومرة عن الآخر، وكذا دفع تغليظ أبي أسامة في آخر السند إذ جعله من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر، وإنما هو عبيد الله بن عبد الله بأنهما ابنا عبد الله بن عمر روياعنه». (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء الذي إذا لاقته النجاسة، تحت الرقم: ۱۱، ونصه: «فلما اختلف على أبي أسامة في إسناده أحبينا أن نعلم من أتى بالصواب، فنظرنا في ذلك، فوجدنا شعيب بن أيوب قد رواه عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير على الوجهين جميعا: عن محمد بن جعفر بن الزبير، ثم أتبعه عن محمد بن عباد بن جعفر، فصح القولان جميعا إلخ». (ج)

"اضطراب في المتن" کا جواب:

رہا "اضطراب في المتن" تو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں، اس لیے کہ جملہ محدثین نے قلتین کی روایت کو راجح قرار دیا ہے،(۱) جس روایت میں "ثلاثًا" کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے،(۲) اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو تطبیق ہوسکتی ہے کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرسکتا اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں "أو ثلاثًا" "فصاعدًا" کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں: "إذا كان الماء قلتين، فصاعدًا لم ينجسه شيء"(۳) ہوسکتا ہے کہ کسی راوی نے "فصاعدًا" کے مفہوم کو "أو ثلاثًا" کے لفظ سے ادا کردیا ہو۔

رہی "أربعين قلة" والی روایت، سوائے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعًا ذکر نہیں کیا اور امام دار قطنیؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے: "وهم في إسناده وكان ضعيفا كثير الخطأ"(۴) درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ پر موقوف ہے، کما أخرجه الدار قطني بطرق عديدة(۵) اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف، مرفوع کا مقابلہ نہیں کرسکتی، ویسے بھی عددِ اقل، اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہٰذا اضطراب فی المتن

---

(۱) قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الطهارة ١/ ٧٠، تحت الرقم: ٦٧، ونصه: «قد صحح هذا الحديث الجم الغفير من أئمة الحفاظ: الشافعي، وأبو عبيد، وأحمد، وإسحاق، ويحيى بن معين، وابن خزيمة، والطحاوي إلخ، وفي التلخيص الحبير، كتاب الطهارة، باب الماء الطاهر ١/ ١٣٦، تحت الرقم: ٤، ونصه: «"إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء" وفي رواية لأبي داود وابن ماجه "فإنه لا ينجس" قال الحاكم صحيح على شرطهما وقد احتجا بجميع رواته، وقال ابن منده: إسناده على شرط مسلم، ومداره على الوليد بن كثير... والجواب أن هذا ليس اضطرابا قادحا، فإنه على تقدير أن يكون الجميع محفوظا انتقال من ثقة إلى ثقة». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي يجوز به الطهارة ١/ ١٠٩، ونصه: «"إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء" أخرجه الدار قطني، وعبد بن حميد، وإسحاق بن راهويه في مسنديهما، ورواه أبو مسعود الرازي عن يزيد، فلم يقل: أو ثلاث... قال الحاكم: ورواه عفان بن مسلم، وغيره من الحفاظ عن حماد لم يقولوا فيه: أو ثلاثا». (ج)

(۳) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، تحت الرقم: ٢٣. (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، تحت الرقم: ٣٨، ونصه: «رواه القاسم العمري عن ابن المنكدر عن جابر، ووهم في إسناده، وكان ضعيفا كثير الخطأ». (ج)

(۵) المصدر السابق، رقم: ٣٩، ٤٠، ٤٢. (ج)

بھی قابلِ اعتبار نہیں رہ جاتا۔

"اضطراب في المعنی" کا جواب:

رہا معنی کا اضطراب سو سیاق کلام بتلا رہا ہے کہ یہاں "قلة الجبل یا قامة الرجل" مراد نہیں بلکہ "جرّة" کے معنی مراد ہیں، اس لیے کہ قلہ کا لفظ جب پانی کے لیے بولتے ہیں تو اس سے عموماً مٹکا ہی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامتِ انسان مراد لینے میں بداہۃً تکلف بھی ہے۔(۱)

"اضطراب في المصداق" کا جواب:

اب صرف "اضطراب في المصداق" رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہلِ حجاز کے عام رواج سے ہو سکتی ہے؛ کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو اور مدینہ طیبہ میں مقامِ ہجر کے بنے ہوئے مٹکے رائج تھے، جن میں دو مشک سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعیؒ نے یہی مٹکے مراد لیے ہیں اور "قلتین" کی تحدید پانچ (۵) مشکوں سے فرمائی ہے۔(۲)

حدیثِ "قلتین" کی تصحیح کے قائلین:

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طائفہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعی، امام احمد، حافظ ابن مندہ اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ اس کی تصحیح کرتے ہیں،(۳) امام ترمذیؒ کا صنیع بھی اسی پر دلالت کرتا

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱/۹۲، ونصه: «أما أولاً؛ فلأن القلة كانت معلومة عندهم، فلا يضر جهالتها عندكم، وأما ثانياً؛ فلما ورد في بعض الروايات من زيادة لفظ يفسر المراد ويبين الإجمال، وهو قوله: من قلال هجر». (ج)

(۲) معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الطهارة، باب الفرق بين ما ينجس ۲/۹۰، ونصه: «قال الشافعي: وقرب الحجاز قديما، وحديثا كبار لحجز الماء بها، فإذا كان الماء خمس قرب كبار لم يحمل نجسا، وذلك قلتان بقلال هجر»، وكذا في معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب الماء يكون في الفلاة ۱/۳۶. (ج)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الماء الطاهر، تحت الرقم: ۴، ونصه: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث...وقال ابن منده: إسناده على شرط مسلم»، وفي قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الطهارة، تحت الرقم: ۲۸، ونصه: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث...قد صحح هذا الحديث الجم الغفير من أئمة الحفاظ: الشافعي، وأبو عبيد، وأحمد، وإسحاق، ويحيى بن معين، وابن خزيمة، والطحاوي». (ج)

ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا،(۱) صاحبِ "سعایة" بھی عدمِ تضعیف کی طرف مائل ہیں،(۲) اسی لیے حضرت گنگوہیؒ نے "الكوكب الدري" میں فرمایا کہ حدیثِ "قلتین" کی تضعیف مشکل ہے۔(۳)

حدیثِ "قلتین" کے بارے میں معتدل رائے:

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے:

یہ طے شدہ بات ہے کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا اور وہاں پانی کی نجاست وطہارت کے مسائل روزمرہ بکثرت پیش آتے رہتے تھے اور لوگوں کو "مسائل المیاہ" سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت وکثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی، تو وہ صحابہ کرامؓ میں نہایت معروف اور مشہور ہونی چاہیے تھی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کی روایت کرنے والے سوائے ایک کمسن صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے دو صاحبزادے ہیں،(۴) گویا یہ "خبر الواحد فيما تعم به

---

(۱)شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الماء يقع فيه النجاسة، تحت الرقم: ۲۸، وفي لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه، تحت الرقم: ۴۷۷، ونصه: «ونقل عن الطحاوي خبر القلتين صحيح، وإسناده ثابت، وإنما تركناه لأنا لا نعلم ما القلتان». (ج)

(۲)السعاية لعبد الحي اللكنوي، كتاب الطهارة، ص: ۳۴۸، ونصه: «الوجه الرابع: أن جماعة من أجلة المحدثين قد حكموا على هذا الحديث بالضعف... والجواب عنه أن مدار الصحة والضعف على الأسانيد ورواة هذا الحديث أكثرهم ثقات، ومن تكلم فيه من رواته قد وقع فيه أيضاً التعديل، والجرح المبهم غير مقبول عند المحدثين إلخ». (ج)

(۳)الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱/۹۵، ونصه: «وأن فيه اضطرابا حيث ورد في بعضها قلتان، وفي البعض الآخر ثلاث... وأنت تعلم أن كل ذلك تعسفاً، أما الأول فلما فيه من إنكار البداهة؛ فإن صحة روايات القلتين غير منكرة، والروايات الواردة في السنن شاهد صدق على ذلك». (ج)

(۴)تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته لابن القيم، كتاب العلل ۱/۴۱، ونصه: «أما الشذوذ، فإن هذا حديث فاصل بين الحلال والحرام، والطاهر والنجس، وهو في المياه كالأوسق في الزكاة، =

البلوی" ہے جو باتفاق محدثین وفقہاء مخدوش ہوتی ہے۔ (۱)

یہ مسئلہ مقادیرِ شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لیے نہایت مضبوط اور غیر محتمل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، "حدیث القلتین" کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہ نے نجاست ماء کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے "حدیث القلتین" ان روایاتِ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ (۲)

دوسرے صحابۂ کرامؓ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انہوں نے "قلتین" کو قلت وکثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۳) نے تو "لمعات التنقیح" (۴) میں یہاں تک فرمایا ہے کہ اس ترکِ تقدیر پر صحابہؓ کا اجماع معلوم ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں ایک مرتبہ جب بیرِ زمزم میں ایک زنجی گر گیا، تو ان دونوں حضرات نے پورے کنویں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا اور بیرِ زمزم بلاشبہ قلتین سے بہت زائد تھا اور یہ عمل صحابہؓ کے مجمع میں پیش آیا اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا "فیکون حدیث القلتین

= والنصب في الزكاة، فكيف لا يكون مشهورا شائعا بين الصحابة ينقله خلف عن سلف؛ لشدة حاجة الأمة إليه... ومن المعلوم أن هذا لم يروه غير ابن عمر ولا عن ابن عمر غير عبيد الله وعبد الله، فأين نافع، وسالم، وأيوب، وسعيد بن جبير، وأين أهل المدينة وعلماؤهم إلخ»، وكذا في معارف السنن للبنوري، حديث القلتين وجوابه ۱/۲۳۷.(ج)

(۱) المحصول للرازي، الترجيح الحاصلة بالأمور الخارجة ۵/۴۴۲، ونصه: «ورابعها أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى يكون مرجوحا إما لاختلاف المجتهدين في قبوله أو لأن كونه مما تعم به البلوى».(ج)

(۲) السعاية لعبد الحي اللكنوي، ص: ۳۴۳، ونصه: «واختلفوا في تحديد القليل والكثير على مذاهب؛ فمنهم من جعل الحد القلتين بأن قدر القلتين كثير، وما دونه قليل... المسلك الخامس: مسلك المعارضة بأحاديث قوية كحديث النهي عن البول في الماء الراكد، وحديث النهي عن غمس اليد في الإناء، وآثار الصحابة في نزح ماء المياه عند وقوع النجاسات».(ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله الدهلوي ہے، (۹۵۸ - ۱۰۵۲ھ = ۱۵۰۲ - ۱۶۴۲م) محدث، صوفی اور احناف کے کبار علماء میں سے تھے، آپ نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں "زبدة الآثار"، "إخبار الأخيار"، "جذب القلوب إلى ديار المحبوب" اور "فتح المنان" شامل ہیں۔ (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ۵/۹۱).(ج)

(۴) یہ عبدالحق بن سیف الدین الدہلوی رحمہ اللہ کی تالیف ہے، یہ کتاب دس جلدوں میں شیخ تقی الدین ندوی دامت برکاتہم کی تحقیق کے ساتھ ۱۴۳۵ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

مخالفًا للإجماع فلا يقبل"۔(۱)

بہر حال ان وجوہات وعوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقادیر شرعیہ کے باب میں تحدید وتشریع کا مقام نہیں دیا جاسکتا، بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قویہ پر محمول کیا جائے۔

حدیثِ "قلتین" کی مناسب توجیہات:

چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیثِ "قلتین" کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ راجح ہیں:

پہلی توجیہ:

پہلی توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارضِ حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے راستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے اور اس کی مقدار عموماً "قلتین" سے زائد نہیں ہوتی، لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملہ سے ہوتی ہے: "وهو يسئل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وماينوبه من السباع والدواب" اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانی کے بارے میں سوال نہیں ہو رہا، بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے،(۲) اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو "قلتین"

---

(۱) لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح لعبد الحق الدهلوي، كتاب الطهارة، باب أحكام المياه، الفصل الثاني ۲۰۳/۲، ونصه: «وقد ورد عن ابن عباس، وابن الزبير رضي الله عنهم أنهم أمروا بنزح كل الماء بوقوع الزنجي في بئر زمزم، ولم يظهر أثره في الماء، ولا شبهة في أنه كان أكثر من القلتين، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم يظهر عن أحد منهم الإنكار عليهم، فيكون حديث القلتين مخالفًا للإجماع، فلا يقبل، ولما لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث في تقدير الماء وتحديده رجع أصحابنا في ذلك إلى الدلائل الحسية دون السمعية، وجعلوا معيار القلة، والكثرة الخلوص».(ر)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ۱۰۰/۱، =

کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیانِ واقعہ ہے اور شاید اس کا منشا یہ بھی ہو کہ قلتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے، جو انہوں نے امام ابو یوسفؒ سے فرمایا تھا: "معناه: إذا كان جاريًا"۔(۱)

دوسری توجیہ:

دوسری توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثرِ نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلیٰ بہ کو یہ یقین حاصل ہو کہ "قلتین" کی مقدار میں خلوصِ نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا عملی تجربہ کیا اور ایک گڑھا کھدوا کر اس میں پانچ مشکیزے پانی ڈالا جو "قلتین" کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی تحریک سے طرفِ آخر متحرک نہیں ہوئی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثرِ نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لیے "قلتین" کو بطور ایک حد کے مقرر کرنا درست نہیں اور کلی تحدید کرنے کے بجائے اسے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا جائے گا، حضرت گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اطمینان بخش ہے۔(۲)

= تحت الرقم: ٦٧، ونصه: «وهاهنا دقيقة أخرى، وهي: أن الماء كان بين مكة والمدينة في الفلاة ماءً دائمًا كالعيون، وماءً ينسب إلى الأرض، ولذا قال في بعض الألفاظ: سئل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، فهو إذن ماء دائم لا ماء راكد من الغدران، وماء الأمطار...ثم كانت ذكر القلتين ممكنة بأنه تقريب لا تحديد».(ج)

(١)معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة ١/٢٣٧، ونصه: «قال: سألني الإمام أبو حنيفة: إذا بلغ الماء قلتين؟ فقلت له: أقوالالم يرض بها، فقلت: ما معناه يرحمك الله؟ فقال: معناه إذا كان جاريا».(ج)

(٢)الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء ١/٩٣، ونصه: «فنقول: إنه لا يضر مذهب الإمام شيئًا،فإن مذهبه رضي الله تعالى عنه أن الماء إذا كان أقل من قلتين، ولم يقتض رأي المبتلي بتنجسه بوقوع شيء من النجاسات فيه لم يحكم بنجاسته فضلاً عما إذا كان الماء قلتين، كيف وقد جربه الأستاذ العلامة حين قراءتنا تلك الروايات، فكان قلتا الماء قدر غدير عظيم، لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر، وكان نحوًا من ستة أشبار في مثلها، ولله الحمد».(ج)

حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار(۴)احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:

۱)"سنن الترمذي، باب کراهية البول في الماء الراكد" میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث:
"لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يتوضأ منه"۔[۱]

۲) حديث المستيقظ من منامه[۲]

۳) حديث ولوغ الكلب[۳]

۴) حديث وقوع الفارة في السّمن[۴]

مذکورہ احادیث میں "أصح ما في الباب":

یہ تمام احادیث صحیح ہیں اور پہلی حدیث "أصح ما في الباب" ہے، شیخین نے بھی اس کی تخریج کی ہے،[۵] پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے، بہر صورت موجب خبث ہو، اس میں نہ "تغير أحد الأوصاف" کی قید ہے اور نہ "قلتين" سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل "وضوء بماء البحر" وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل وکثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے، اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا

---

(۱) سنن الترمذی، أبواب الطهارة، باب کراهية البول في الماء الراكد، رقم:۶۸.(ج)

(۲) المصدر السابق، أبواب الطهارة، باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه، رقم:۲۴.(ر)

(۳) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم:۲۷۹.(ر)

(۴) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات إلخ، رقم:۲۳۵.(ر)

(۵) المصدر السابق، باب البول في الماء الدائم، رقم:۲۳۹، وصحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الدائم، رقم:۲۸۲.(ج)

ہے۔[1] واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

(۱) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب المياه ۱/۱۹۱، ونصه: «(والمعتبر) في مقدار الراكد (أكبر رأي المبتلى به فيه، فإن غلب على ظنه عدم خلوص) أي وصول (النجاسة إلى الجانب الآخر جاز وإلا لا) هذا ظاهر الرواية عن الإمام، وإليه رجع محمد، وهو الأصح». (ج)

بابٌ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّه طَهُوْرٌ

(٦٩) عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا نَرْكَبُ البَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا القَلِيلَ مِنَ المَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الحِلُّ مَيْتَتُه.(١)

قوله: "أفنتوضأ من البحر":

مائے بحر سے وضوکرنے میں تردد کی بنیادی وجہ:

صحابہ کو مائے بحر سے وضوکرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے اوراس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہٰذا ان مردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہوجانا چاہیے، یا شبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "إن تحت البحر نارًا"(٢) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں صرف "هو الطهور ماءه" کہنے پر اکتفاء نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الحل ميتته" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ سوال کا منشا ہی ختم ہوجائے۔(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، رقم:٨٣، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء بماء البحر، رقم الحديث:٣٨٦. (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ١٠٤/١، تحت الرقم: ٦٩، ونصه: «تكلم العلماء في منشأ سؤال الصحابة: فقيل: إن منشأه حديث إن تحت البحر نارا...وقيل: إن منشأ السؤال موت الحيوانات في البحر، وأقوال أخر فيه».(ج)

(٣) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب الوضوء بماء البحر ٤٣/١، ونصه: «ألا تراهم =

قولہ: "هو الطهور ماءه":

"وضوء بماء البحر" کے جواز پر علمائے امت کا اجماع:

یہاں خبر کی تعریف باللام تعارف کے لیے ہے، نہ کہ حصر کے لیے،[١] ابتداء میں صحابہ کے درمیان "وضوء بماء البحر" کے سلسلہ میں اختلاف تھا، چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور عبداللہ ابن عمروؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ "وضوء بماء البحر" مکروہ ہے،[٢] لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔[٣]

قولہ: "الحل ميتته":

یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں:

بحری جانوروں کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مختلف اقوال:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں۔[٤]

= سألوه عن ماء البحر حسب، فأجابهم عن مائه وعن طعامه لعلمه بأنه قد يعوزهم الزاد في البحر كما يعوزهم الماء العذب، فلما جمعتهم الحاجة منهم انتظمهما الجواب منه لهم»، وكذا في بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ١/٢٤٦، ونصه: «سئل عن ماء البحر فقط، فأجابهم عن مائه وطعامه، لعلمه بأنه قد يعوزهم الزاد في البحر، كما يعوزهم ماء بئر، فلما جمعتهما الحاجة منهم انتظم جوابه لهم». (ر، ز)

(١) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ١/١٠٣، تحت الرقم: ٦٩، ونصه: «اللام في الطهور ليس للقصر بل لتعريف المبتدأ بحال الخبر». (ج)

(٢) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، تحت الرقم: ٦٩، ونصه: «وقد كره بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء بماء البحر، منهم: ابن عمر، وعبد الله بن عمرو». (ج)

(٣) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ١/٢٤٧، ونصه: «وهذا الحديث يدل على أن البحر ماؤه طاهر مطهر، وهذه المسألة إجماعية أجمعت الأمة على ذلك». (ج)

(٤) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الأطعمة والأشربة، الجملة الأولى المحرمات في حال إلخ ٣/٢٣، ونصه: «لا بأس بأكل جميع حيوان البحر، إلا أنه كره خنزير الماء، وقال: أنتم تسمونه خنزيرا». (ر، ت)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمکِ طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے۔(۱)

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:

۱) حنفیہ کے مطابق۔

۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں، ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں اور جو خشکی میں حرام ہیں، وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقرِ بحري حلال اور کلبِ بحري حرام ہے اور جس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو، تو وہ حلال ہے۔

۳) ضفدع، تمساح، سلحفاة، کلبِ بحري اور خنزیر بحري حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں۔

۴) ضفدع کے سوا تمام بحری جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتیٰ بہ قول قرار دیا ہے۔(۲)

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل:

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

۱) "أحل لکم صید البحر وطعامه"(۳) اس آیتِ قرآنی میں لفظ "صید" عام ہے، اس لیے

(۱) الدر المختار، كتاب الذبائح ۳۰۶/۶، ونصه: «ولا يحل حيوان مائي إلا السمك الذي مات بآفة...غير الطافي على وجه الماء الذي مات حتف أنفه، وهو ما بطنه من فوق». (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الأطعمة ۳۰/۹، ونصه: «وأما حيوان البحر؛ فانه يحل منه السمك ... ما أكل مثله في البر حل أكله، وما لا يؤكل مثله في البر لم يحل أكله اعتبارا بمثله... وأما التمساح فحرام على الصحيح المشهور... وأما السلحفاة فحرام على أصح الوجهين...قلت: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحل ميتته إلا الضفدع»، وفي طرح التثريب لزين الدين العراقي، كتاب الأطعمة، إباحة حيوانات البحر ۱۳/۶، ونصه: «وقيل بالتحريم مطلقا، وقيل ما يؤكل نظيره في البر كالبقر والشاة فحلال، وما لا كخنزير الماء، وكلبه فحرام، واستثنوا من الحل أربعة: الضفدع، والسرطان، والسلحفاة، والتمساح، فهي محرمة عندهم على الصحيح المشهور». (ج)

(۳) المائدة-۹۶/۵. (ج)

ہر جانور حلال ہوگا۔

۲) حدیثِ باب "الحل میتته" کے الفاظ ہر "میتة الماء" کی حلت بیان کر رہے ہیں۔

۳) "حدیث العنبر" سے بھی مالکیہ اور شوافع کا استدلال ہے،(۱) جس میں صحابۂ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصۂ دراز تک ایک سمندری جانور کھاتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، "باب غزوة سیف البحر" میں "صحیح البخاري" کی اس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "فألقی لنا البحر دابة، یقال لها: العنبر، فأکلنا منه نصف شهر إلخ"(۲) اس روایت میں لفظ "دابة" بتلا رہا ہے کہ وہ جانور مچھلی کے علاوہ اور کوئی چیز تھی۔

پھر امام مالکؒ آیتِ قرآنی "ولحم الخنزیر" کے عموم کی وجہ سے خنزیرِ بحری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں،(۳) اور امام شافعیؒ "أحادیث النهي عن قتل الضفدع" کی بناء پر "ضفدع" کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔(۴)

حنفیہ کے دلائل

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، کتاب الأطعمة ۹/ ۳۲، ونصه: «واحتج أصحابنا بقول الله تعالی: أحل لکم صید البحر وطعامه... وبعموم قوله صلی الله علیه وسلم: هو الطهور ماؤه الحل میتته... وعن ابن عمر قال غزونا، فَجُعْنَا حتی إن الجیش لیقسم التمرة، والتمرتین، فبینا نحن علی شط البحر إذ رمی البحر»، وفي المعونة علی مذهب عالم المدینة لأبي محمد المالکي، کتاب الذبائح، باب الأطعمة ۱/ ۷۰۰، ونصه: «صید البحر کله حلال... لقوله تعالی: {أحل لکم صید البحر وطعامه} ... وقوله صلی الله علیه وسلم: "هو الطهور ماؤه الحل میتته"، وفي حدیث جابر: أن أبا عبیدة أصاب حوتًا میتًا إلخ». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، کتاب المغازي، باب غزوة سیف البحر، رقم: ۴۳۶۱، ونصه: «قال: سمعت جابر بن عبد الله یقول إلخ». (ج)

(۳) الکافي في فقه أهل المدینة لابن عبد البر المالکي، کتاب الأطعمة، باب ما یحل أکله من الحیوان إلخ ۱/ ۴۳۷، ونصه: «وصید البحر کله حلال إلا أن مالکا یکره خنزیر الماء لاسمه». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحیح مسلم) للنووي، کتاب الصید، باب إباحة میتات البحر ۱۳/ ۸۶، تحت الرقم: ۱۹۳۵، ونصه: «قال أصحابنا: یحرم الضفدع للحدیث في النهي عن قتلها». (ج)

۱) "ويحرم عليهم الخبائث"،(۱) علامہ عینیؒ نے اسی آیتِ قرآنی سے مسلکِ حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں، جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہو اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہے، لہٰذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے۔(۲)

۲) "حرمت عليكم الميتة" اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیلِ شرعی سے ثابت ہوگئی ہو۔(۳)

۳) "ابن ماجه، دار قطني، بيهقي" وغیرہ میں مشہور مرفوع روایت ہے:(۴) "عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أحلت لنا ميتتان ودمان، فأمّا الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال"۔(۵) یہاں استدلال بعبارة النص ہے؛ کیونکہ سیاقِ کلام حلت وحرمت کے بیان کے لیے ہوگا اور تعارض کے وقت استدلال بعبارة النص راجح ہوتا ہے، كما تقرر في أصول الفقه،(٦) لہٰذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ، یعنی وہ جانور جن میں دم سائل نہیں

---

(۱) الأعراف-۷/۱۵۷.(ج)

(۲) البناية للعيني، كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله وما لا يحل، ۱۱/۲۰۶، ونصه: «ولنا قوله تعالى: {ويحرم عليهم الخبائث} وماسوى السمك خبيث؛ لأن الخبيث مايستخبثه الطبع السليم، وماسوى السمك يستخبثه الطبع السليم، فيحرم».(ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الذبائح، باب قول الله تعالى أحل لكم صيد البحر ۲۱/۱۰۵، ونصه: «وقوله تعالى: {حرمت عليكم الميتة} عام خص منه غير الطافي من السمك بالاتفاق، والطافي مختلف فيه، فبقي داخلا في عموم الآية».(ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في البحر أنه طهور ۱/۲۵۷، ونصه: «وقد أخرجه الحافظ في التلخيص الحبير مرفوعا، وموقوفا، وصحح الموقوف، أخرجه من حديث زيد بن أسلم عن ابن عمر عند الشافعي، وأحمد، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي، وابن عدي، وابن مردوية في تفسيره، ونقل تصحيح الموقوف من الدارقطني، وأبي زرعة، وأبي حاتم».(ر)

(۵) أخرجه الدارقطني في سننه، باب الصيد والذبائح والأطعمة، رقم: ۴۷۳۲، وأخرجه البيهقي في سننه، جماع أبواب ما يفسد الماء، باب الحوت يموت في الماء والجراد، رقم: ۱۱۹۷، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الأطعمة، باب الكبد والطحال، رقم: ۳۳۱۴.(ر،ز)

(٦) شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ۱/۲۲۰، ونصه: «اعلم أن الثابت بالعبارة، والإشارة سواء في الثبوت بالنظم، وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق».(ج)

ہوتا، اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں: جراد اور حوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانوران دو قسموں میں داخل نہیں، اس لیے وہ حرام ہیں۔

۴) سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی پوری حیات طیبہ میں آپ ﷺ سے اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرامؓ سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپ ﷺ کبھی نہ کبھی بیانِ جواز کے لیے ہی سہی ضرور تناول فرماتے، "وإذ ليس فليس"۔(۱)

شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل کے جوابات:

دلیل اول کا پہلا جواب:

رہا شافعیہ اور مالکیہ کا آیتِ قرآنی "أحل لكم صيد البحر" سے استدلال، سو اس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ "صید" کو "مصید" کے معنی میں لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لیے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لیے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ "صید" اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے؛ کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے، جو محرم کے لیے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہٰذا یہاں منشا صرف یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے، اس سے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔(۲)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ١/١٠۴، ونصه: «وأيضا لم يثبت من أحد من الصحابة أكل ما سوى السمك». (ج)

(۲) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ١/۴۴٨، ونصه: «أن المراد من الصيد المذكور هو فعل الصيد، وهو الاصطياد؛ لأنه هو الصيد حقيقة لا المصيد؛ لأنه مفعول فعل الصيد، وإطلاق اسم الفعل عليه يكون مجازاً، ولا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ من غير دليل، فثبت أنه لا دليل في الآية على إباحة الأكل، بل خرجت للفصل بين الاصطياد في البحر وبين الاصطياد في البر للمحرم»، وكذا في بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصيد، فصل بيان أنواع الصيد ٢/١٩٦. (ج)

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر "صید" "مصید" ہی کے معنی میں ہو، تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لیے ہوگی، لہٰذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے، جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے "حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" میں اضافت بالاتفاق عہد کے لیے ہے۔(۱)

دلیل دوم کا پہلا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے، سو اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ "میتہ" میں اضافت استغراق کے لیے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لیے ہے اور عہد اصل ہے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص میتے حلال ہیں، جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے اور وہ سمک ہے۔(۲)

دوسرا جواب:

اس حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے لیے ہی مانا جائے، تو "الحل" سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ طاہر ہونا ہے(۳) اور لفظ "حل" کلامِ عرب میں بکثرت طاہر

---

(۱) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ميتات البحر ۹/ ۴۲۱، ونصه: «ولكن استدلالهم بهذه الآية موقوف على أمرين... فتبيّن أن المراد من صيد البر في الآية هو الصيد الحلال الذي يحل في غير حالة الإحرام، فليكن المراد من صيد البحر في الجملة السابقة الصيد الحلال كذلك، والمراد أنه يجوز في حالة الإحرام أن يصاد، ويؤكل من البحر ماثبت حله في غير حالة الإحرام». (ج)

(۲) المصدر السابق ۹/ ۴۲۲، ونصه: «وأجاب عنه الحنفية: بأن الإضافة في قوله عليه السلام: (ميتته) ليست للاستغراق، وإنما هي للعهد، والمراد الميتة المعهودة، وهي السمك بدليل قوله عليه السلام: أحلت لنا ميتتان ودمان إلخ». (ر، ت)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر إلخ ۱/ ۱۰۴، ونصه: «فأحسن ما قيل في حديث الباب ما قال مولانا أستاذ الزمن محمود حسن مدظله العالي على رؤوس المسترشدين: إن الحل بمعنى الطاهر، وثبت الحل بمعنى الطهارة إلخ». (ج)

ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ "صحیح البخاري" کی ایک مشہور حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں: "حتی بلغنا سد الروحاء، حلّت فبنی بها إلخ"(۱) اس حدیث میں لفظ "حلّت" باتفاق "طَهرتْ" کے معنی میں ہے،(۲) اسی طرح حدیثِ باب میں لفظ "حل"، "طهر" کے معنی میں ہے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلۂ کلام طہارت ہی سے چلا آرہا ہے، صحابۂ کرامؓ کو یہ شبہ تھا کہ سمندر میں مرنے والا جانور ناپاک ہوجاتا ہے، اس شبہ کو ختم کرنے کے لیے آپ ﷺ نے فرمایا کہ سمندر کا میتہ طاہر رہتا ہے۔(۳)

دلیل سوم کا جواب:

شافعیہ ومالکیہ کا تیسرا استدلال "حديث العنبر" سے تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ "صحيح البخاري" کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر "فألقی البحر حوتًا میتًا" کے الفاظ آئے ہیں،(۴) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں "دابة" سے مراد بھی حوت ہے۔(۵)

سمکِ طافی کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مختلف اقوال:

یہاں دوسرا مسئلہ سمکِ طافی کی حلت وحرمت کا ہے، طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں، جو پانی میں بغیر کسی خارجی

---

(۱) أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب البيوع، باب: هل يسافر بالجارية قبل أن يستبرئها رقم: ۲۲۳۵.(ر)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الصوم، باب هل يسافر بالجارية قبل أن يستبرئها ۵۲/۱۲، ونصه: «حتى بلغنا سد الروحاء حلت، فإن المراد بقوله: حلت أي: طهرت من حيضها».(ج)

(۳) السعاية لعبد الحي اللكنوي، ص: ۲۸۹، ونصه: «فلذلك سألوا عن ماء البحر فأجابهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بأنه طاهر مطهر، ولما كان قد علم أن في البحر حيوانا يموت فيه، والميتة نجس احتاج الى ان يعلمهم أن حكم هذا النوع من الميتة خلاف حكم سائر الميتات؛ لئلا يتوهمون أن ماء ينجس بها، فأضاف على جواب سؤالهم قوله: الحل ميتته».(ج)

(۴) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة سيف البحر إلخ، رقم: ۴۳۶۲، ونصة: «فألقى البحر حوتا ميتا لم نر مثله، يقال له العنبر».(ر)

(۵) المصدر السابق، رقم: ۴۳۶۱، ونصه: «حدثنا سفيان، قال ... فألقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر إلخ».(ج)

سبب کے طبعی موت مر کر اُلٹی ہوگئی ہو۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں، (۳) یہی مسلک ہے حضرت علیؓ ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، طاؤسؒ اور سعید بن المسیبؒ وغیرہم کا۔ (۴)

ائمۂ ثلاثہ کے دلائل:

ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ وہ "الحل میتته" سے غیر مذبوح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے۔ (۵)

---

(۱) تاج العروس للزبيدي ۴۹۷/۳۸، ونصه: «وطفا الشيء فوق الماء طفوا بالفتح وطفوا، كعلو: علا ولم يرسب؛ ومنه السمك الطافي: وهو الذي يموت في الماء، ثم يعلو فوق وجهه»، وفي البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله إلخ، السمك إذا مات بآفة إلخ ۱۱/ ۶۱۵، ونصه: «وفي " الفتاوى الصغرى "ناقلا عن "الجامع الصغير": إذا وجد السمك ميتا على الماء وبطنه من فوق، لم يؤكل لأنه طاف. وإن كان ظهره من فوق أكل لأنه ليس بطاف». (ج)

(۲) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الحج الثاني ۴۵۲/۱، ونصه: «قال مالك: يؤكل كل ما في البحر الطافي وغير الطافي من صيد البحر كله، ويصيده المحرم»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يجوز من الطهارة وما لا يجوز ۸۴/۱، ونصه: «أن الطافي من حيوان البحر حلال، وهو ما مات حتف أنفه، وهذا مذهبنا». وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصيد، مسألة ما مات من الحيتان في الماء ۳۹۴/۹، ونصه: «قال أحمد: الطافي يؤكل». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الذبائح ۳۰۶/۶، ونصه: «ولا يحل حيوان مائي إلا السمك الذي مات بآفة ...(غير الطافي) على وجه الماء الذي مات حتف أنفه، وهو ما بطنه من فوق، فلو ظهره من فوق فليس بطاف، فيؤكل». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصيد والذبائح ۷/ ۲۶۶۰، ونصه: «وروى ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق في مصنفيهما كراهة أكل الطافي، عن جابر بن عبدالله، وعلي، وابن عباس، وابن المسيب، وأبي الشعثاء، والنخعي، وطاوس، والزهري». (ج)

(۵) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصيد، باب إباحة ميتات البحر ۸۶/۱۳، ونصه: «وأما السمك الطافي وهو الذي يموت في البحر بلا سبب، فمذهبنا إباحته، وبه قال... مالك وأحمد... وبحديث جابر هذا، وبحديث هو الطهور ماؤه الحل ميتته». (ج)

ان کا دوسرا استدلال حدیث عنبر سے ہے کہ وہ صحابہ کرامؓ کو مری ہوئی ملی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے۔(۱)

تیسرا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ایک اثر سے ہے، جو "سنن بيهقي" اور "دار قطني" میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، اس اثر میں سمکِ طافی کو حلال قرار دیا گیا ہے۔(۲)

احناف کے دلائل:

حنفیہ کا استدلال "أبو داود" اور "ابن ماجه" میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہے:

"قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماألقى البحر، أو جزرعنه، فكلوه، وما مات فيه، وطفا، فلا تأكلوه".(۳)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے یہ روایت مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے،(۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام تر ثقات سے مروی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے،(۵) اس لیے اس کو مرفوع ماننے میں کوئی اشکال نہیں اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی چونکہ

---

(۱)قد مر تخريجه فيما مضى.(ج)

(۲)السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصيد، باب ما لفظ البحر وطفا من ميتة، رقم: ۱۸۹۷۴، ونصه: «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أشهد على أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: السمكة الطافية حلال لمن أراد أكلها»، وكذا في سنن الدارقطني، كتاب الصيد، الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، رقم: ۴۷۲۱.(ج)

(۳)أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب في أكل الطافي من السمك، رقم: ۳۸۱۵، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الصيد، باب الطافي من السمك، رقم: ۳۲۴۷.(ر)

(۴)سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب في أكل الطافي من السمك، تحت الرقم: ۳۸۱۵، ونصه: «روى هذا الحديث سفيان الثوري، وأيوب، وحماد، عن أبي الزبير، أوقفوه على جابر، وقد أسند هذا الحديث أيضا من وجه ضعيف عن ابن أبي ذئب، عن أبي الزبير، عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم».(ج)

(۵)معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، النوع السادس عشر معرفة زيادات الثقات، ص: ۱۷۷، ونصه: «ومذهب الجمهور من الفقهاء، وأصحاب الحديث في ما حكاه الخطيب أبو بكر: أن الزيادة من الثقة مقبولة إذا تفرد بها».(ج)

مسئلہ غیر مدرك بالقياس ہے، اس لیے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی۔ (۱)

امام بیہقیؒ کا اعتراض اور اس کا جواب:

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کیا ہے، (۲) حالانکہ ابن سلیم "صحیحین" کے راوی ہیں، (۳) لہٰذا ان کی یہ تضعیف درست نہیں۔

ابن الجوزیؒ نے مرفوع کو اسماعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، حالانکہ ان کو مغالطہ لگا ہے، یہ "إسماعيل بن أمية أبو الصلت" نہیں جو ضعیف ہیں بلکہ "إسماعيل بن أمية قرشي أموي" ہیں، جو ثقہ ہیں۔ (۴)

مسلکِ حنفیہ کی تائید آیتِ قرآنیہ سے:

مسلکِ حنفیہ کی تائید آیتِ قرآنی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" سے بھی ہوتی ہے۔ (۵)

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصيد، باب ما يحل أكله وما يحرم ۲۶۷۵/۷، ونصه: «وقال محيي السنة: أي صاحب المصابيح الأكثرون على أنه موقوف على جابر. قلت: لا يضر؛ فإن مثل هذا الموقوف في حكم المرفوع، كما هو المعروف». (ج)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصيد، باب من كره أكل الطافي، تحت الرقم: ۱۸۹۹۰، ونصه: «وقد أسند هذا الحديث أيضا من وجه ضعيف عن ابن أبي ذئب، عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال الشيخ رحمه الله: يحيى بن سليم الطائفي كثير الوهم سيئ الحفظ». (ج)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله وما لا يحل ۲۰۳/۴، ونصه: «وضعفه البيهقي، فقال: ويحيى بن سليم كثير الوهم، سيء الحفظ، وقد رواه غيره موقوفا، انتهى، وفيه نظر، فإن يحيى بن سليم أخرج له الشيخان، فهو ثقة». (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الذبائح، باب قول الله تعالى أحل لكم صيد إلخ ۱۰۵/۲۱، ونصه: «قال ابن الجوزي: إسماعيل بن أمية متروك. قلت: ليس كذلك، لأنه ظن أنه إسماعيل بن أمية أبو الصلت الزارع، وهو متروك الحديث، وأما هذا فهو إسماعيل بن أمية القرشي الأموي، والذي ظنه ليس في طبقته». (ر، ت)

(۵) المصدر السابق، باب قول الله تعالى: لا تقتلوا الصيد إلخ ۱۶۳/۱۰، ونصه: «وقال أبو حنيفة: لا يؤكل ما مات في البحر، كما لا يؤكل ما مات في البر لعموم قوله: حرمت عليكم الميتة». (ج)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کے جوابات:

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میتته" میں میتة سے مراد غیر مذبوح نہیں، بلکہ "ما لیس له نفس سائلة" ہے، جیسا کہ "أحلّت لنا میتتان" میں میتة سے یہی مراد ہے اور حنفیہ کا مستدل مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سمکِ طافی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الہندؒ "الحل" سے مراد حلال نہیں، بلکہ طاہر ہے۔(۱)

حدیثِ عنبر کا جواب:

حدیثِ عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طافی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طافی صرف اس مچھلی کو کہتے ہیں، جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مرجائے اور الٹی ہوجائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھلی کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدتِ حرارت یا شدت برودت سے یا تلاطم امواج سے یا کنارے پر پہنچ کر پانی کے دور چلے جانے کی وجہ سے مرجائے، تو وہ طافی نہیں ہوتی اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کو چھوڑ کر چلے جانے کی بناء پر مری تھی، لہٰذا اس کی حلت محل نزاع نہیں۔(۲)

شافعیہ کی تیسری دلیل کا جواب:

اب صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس میں شدید اضطراب

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ۱/۱۰۴، ونصه: «إن الحل بمعنى الطاهر، وثبت الحل بمعنى الطهارة، كما في قصة صفية بنت حيي: حلت بالصهباء أي، طهرت من الحيض، وأيضاً حديث آخر دال على أن الحل قد يكونُ بمعنى الطاهر إلا أنه ضعيف السند، أخرجه الزيلعي والشيخ في الفتح ومعناه أن موت ما يعيش في الماء لا يفسده». (ج)

(۲) أحكام القران للجصاص، المجلد الأول: باب القول في بسم الله إلخ، مدخل ۱/۱۳۳، ونصه: «فإن احتجوا بحديث جابر في قصة جيش الخبط، وإباحة النبي عليه السلام أكل الحوت الذي ألقاه البحر، فليس ذلك عندنا بطاف، وإنما الطافي ما مات حتف أنفه في الماء من غير سبب حادث... وليس كل ما قذفه البحر ميتا يكون طافيا، إذ جائز أن يموت في البحر بسبب طرأ عليه فقتله من برد، أو حر، أو غيره، فلا يكون طافيا». (ج)

ہے،(۱) دوسرے اگر بالفرض اسے سنداً صحیح مان بھی لیا جائے، تو بھی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہوسکتا ہے، جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں،(۲) تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں میتہ مچھلی سے وہی سمک مراد ہو، جو اسبابِ خارجیہ کی بناء پر مری ہو۔(۳)

جھینگے کی حلت وحرمت میں فقہاء کے مذاہب:

تیسرا مسئلہ جھینگے کی حلت وحرمت کا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں،(۴) لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ سمک ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علمائے ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ دمیری رحمہ اللہ(۵) نے "حیات الحیوان"(۶) میں اس کو سمک ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے،(۷) اسی بناء پر بعض علمائے ہند اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ۱/ ۱۰۴ تحت الرقم: ۶۹، ونصه: «وأثر أبي بكر الصديق في الطافي مضطرب اللفظ». (ج)

(۲) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الذبائح، باب حرمة السمك الطافي ۱۷/ ۱۸۰، ونصه: «وما روي عن أبي بكر رضي الله هو الاجتهاد، فلا يعارض المرفوع». (ج)

(۳) أحكام القرآن للجصاص، مطلب: في تأويل ما ورد عنه عليه السلام ۲/ ۵۹۹، ونصه: «وليس كل ما قذفه البحر ميتا يكون طافيا؛ إذ جائز أن يموت في البحر بسبب طرأ عليه، فقتله من برد، أو حر، أو غيره، فلا يكون طافيا». (ج)

(۴) مناهج التحصيل شرح المدونة لأبي الحسن المالكي، كتاب الذبائح، المسألة الأولى في إلخ ۳/ ۲۰۳، ونصه: «ولا خلاف في المذهب عندنا أن ميتة البحر تؤكل على أي صفة كانت»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الأطعمة ۹/ ۳۰، ونصه: «وأما حيوان البحر... قلت: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحل ميتته إلا الضفدع». (ج)

(۵) آپ کا پورا نام كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى الدميري ہے، (۷۴۲-۸۰۸ھ = ۱۳۴۱-۱۴۰۵م) ادیب، محقق اور فقیہ ہیں، جامعہ ازہر میں آپ کا خاص حلقۂ درس ہوتا تھا، آپ کی تصنیفات میں "حياة الحيوان"، "النجم الوهاج" اور "أرجوزة في الفقه" شامل ہیں۔ (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ۲/ ۲۷۲). (ج)

(۶) یہ علامہ ابوالبقاء محمد بن موسیٰ الدمیری کی کتاب ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں دار الکتب العلمیہ بیروت سے ۱۴۲۴ھ میں شائع ہوچکی ہے۔ (ج)

(۷) حياة الحيوان للدميري، الروبيات ۱/ ۵۱۴، ونصه: «هو سمك صغير جدا أحمر». (ج)

ہیں، چنانچہ انہوں نے "إمداد الفتاوی" میں اس کی اجازت دی ہے،(۱) لیکن "فتاویٰ حمادیه"(۲) میں ہے کہ بعض دوسرے فقہاء نے اس کو سمک ماننے سے انکار کیا ہے۔(۳)

جھینگے سے متعلق میری سابقہ تحقیق:

احقر نے علم الحیوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی، تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگا، مچھلی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہے، جو شیر اور بلی کے درمیان پائی جاتی ہے، چنانچہ موجودہ دور کے علمِ حیوانات کے ماہرین "جھینگا" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینگا" پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے، ان کا کہنا ہے کہ جھینگا کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم، ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

"هو حيوان ذو عمود فقري يعيش في الماء، ويسبح بعواماته ويتنفس بغلصمته".(۴)

"وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے، جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے"۔

اس تعریف کی رو سے جھینگا مچھلی میں داخل نہیں ہے؛ کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگا گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے۔

نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے:

الحيوانات الفقرية: vertebrate

---

(۱) إمداد الفتاوی للشيخ التهانوي، کھانے پینے کی حلال وحرام مکروہ ومباح چیزوں کا بیان، ماہی روبیان کا حکم ۴/ ۱۰۳۔(ج)

(۲) یہ علامہ رکن الدین بن حسام الدین ناگوری رحمہ اللہ (۰۰۰-۱۱۲۹ھ = ۰۰۰-۱۷۱۷م) کی تصنیف ہے، آپ نے قاضی حماد الدین گجراتی رحمہ اللہ کے حکم پر اس کو لکھا، اسی وجہ سے اس کا نام "فتاوی حمادية" رکھا گیا۔ (نزهة الخواطر لعبد الحي الحسني ۲۵۰/۳).(ج)

(۳) تکمله فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ميتات البحر، مسئلة الروبيان ۴۲۶/۳، ونصه: «وأفتى غير واحد من الحنفية بجوازه بناء على ذلك، مثل صاحب الفتاوى الحمادية. وقال شيخ مشائخنا التهانوي في إمداد الفتاوى إلخ». (ج)

(۴) دائرة المعارف البريطانية ۳۰۵/۹.(ج)

الحیوانات غیر الفقریة: invrtebrate

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے، جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جن میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے، جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے، جبکہ جھینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا کے مطابق نوّے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے، نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔(۱)

اسی طرح بستانی(۲) نے "دائرة المعارف" میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

"حيوان من خلق الماء، وآخر رتبة الحيوانات الفقرية دمه أحمر يتنفس في الماء بواسطة خياشيم، وله كسائر الحيوانات الفقرية هيكل عظمي".(۳)

"مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے، ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ ہے، ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے"۔

محمد فرید وجدی(۴) نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

"السمك من الحيوانات البحرية، وهو يكون الرتبة الخامسة من

(۱) دائرة المعارف البريطانية ۶/ ۳۶۳، ونصه: «وإن الإربيان ليس له عمود فقري ... وإن علم الحيوان اليوم يقسم الحيوانات إلى نوعين كبيرين ... أن التسعين في المائة من الحيوانات الحية تتعلق بهذا النوع إلخ». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام بطرس بن بولس بن عبد الله البستاني ہے، (۱۲۳۴-۱۳۰۰ھ= ۱۸۱۹-۱۸۸۳م) آپ نے بیروت میں تعلیم حاصل کی، آپ کو عربی، سریانی، عبرانی وغیرہ زبانوں میں مہارت حاصل تھی، آپ نے تورات کو عبرانی سے عربی میں منتقل کیا، آپ کی تصنیفات میں "قطر المحيط" اور "دائرة المعارف" وغیرہ شامل ہیں، آپ مسلکاً عیسائی تھے۔ (الأعلام للزركلي ۲/ ۵۸). (ج)

(۳) دائرة المعارف للبستاني ۱۰/ ۶۰. (ج)

(۴) آپ کا پورا نام محمد فرید بن مصطفی وجدي ہے، (۱۲۹۵-۱۳۷۳ھ=۱۸۷۸-۱۹۵۴م) مشہور محقق اور فضلاء میں سے تھے، آپ نے کئی جرائد کا اجراء کر کے اس کی ادارت کی، آپ "دائرة المعارف" کے بھی مؤلف ہیں اور یہی آپ کی شہرت کی وجہ بنی۔ (الأعلام للزركلي ۶/ ۳۲۹). (ج)

الحيوانات الفقرية، دمها بارد أحمر، تتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة خياشيمها، وهي محلاة بأعضاء تمكنها من المعيشة دائمًا في الماء، وتعوم فيه بواسطة عوامات، ولبعضها عوامة واحدة". (۱)

مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے، اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیشوم کے ذریعہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے، جن کی مدد سے اس کے لیے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلیوں کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے۔

بعض علمائے حیوانات نے بھی اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ ہمارے عرف میں بھی اسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا؛ کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگا لے آئے، تو اسے صحیح تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان وجوہ کی بناء پر میرا پہلے رجحان یہی تھا کہ وہ مچھلی نہیں ہے، لہٰذا اسے کھانا درست نہیں۔

میری موجودہ تحقیق:

لیکن یہ تحقیق احقر کی سابقہ رائے کے مطابق ہے، بعد میں "تکملة فتح الملهم" کی تالیف کے دوران مسئلے کی مزید تحقیق کی نوبت آئی اور قائلین حلت کے دلائل پر غور کرنے کا موقع ملا، تو گنجائش کا پہلو اس لیے زیادہ مضبوط معلوم ہوا کہ اہل عرب میں اسے مچھلی سمجھا جاتا ہے۔ تفصیل "تکملة فتح الملهم" جدید ایڈیشن میں دیکھ لی جائے، جس کا حاصل درج ذیل ہے:

"جھینگے" کو عربی زبان میں "روبیان" یا "إربیان" کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام "جمبري" ہے اور انگریزی میں اسے "prawn shrimp" کہتے ہیں ائمۂ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں؛ کیونکہ

---

(۱) دائرة المعارف القرن العشرين لفريد وجدي، حرف السين، السمك ۵/۳۰۲.(ج)

ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے، چنانچہ ابن درید[۱] نے "جمهرة اللغة"[۲] میں کہا کہ "وإربيان ضرب من الحيتان"[۳] (اربیان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے)۔[۴]

لغت کی مشہور کتاب "قاموس" و"تاج العروس" میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے،[۵] اسی طرح علامہ دمیریؒ نے اپنی کتاب "حيات الحيوان" میں فرمایا کہ "(الروبيان) هو سمك صغير جدًا أحمر" "جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے، جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے"۔[۶]

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ حمادیہ وغیرہ میں منقول ہے اور ہمارے شیخ المشائخ مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے اپنی کتاب "إمداد الفتاوی" میں فرمایا:

سمک کے کچھ خواص لازمہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوئے کہ ان کے انتفاء سے سمکیت منتفی ہو جائے، اب مدار صرف عدول مبصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے، اس وقت میرے پاس "حياة الحيوان" دمیری کی جو

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ہے، (۲۲۳- ۳۲۱ھ = ۸۳۷- ۹۳۳م) شاعر، ادیب اور عالم تھے، آپ نے عمان، بغداد اور فارس کے سفر کیے، آپ نے ابوحاتم السجستانی، ابوالفضل الریاشی رحمہما اللہ اور دیگر کثیر علماء سے کسبِ علم کیا، آپ کی تصانیف میں "الجمهرة"، "الاشتقاق"، "تقويم اللسان"، "الأمالي" اور "اللغات" شامل ہیں۔ (نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص: ۱۹۱). (ج)

(۲) یہ ابوبکر محمد بن الحسن بن درید الازدی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جو کہ تین جلدوں میں رمزی منیر بعلبکی کی تحقیق کے ساتھ دار العلم للملایین بیروت سے ۱۹۸۷ء میں شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۳) جمهرة اللغة لابن دريد ۱۲۳۶/۳، ونصه: «وإربيان: ضرب من الحيتان أحسبه عربيا». (ج)

(۴) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، كتاب الصيد، باب إباحة ميتات البحر ۳/ ۴۱۶، تحت الرقم: ۴۹۷۴. (ج)

(۵) تاج العروس للزبيدي ۱۹/۲، ونصه: «والإربيان بالكسر: سمك»، القاموس المحيط لفيروز آبادي، ص: ۵۹، ونصه: «والإربيان بالكسر: سمك». (ج)

(۶) حياة الحيوان للدميري ۵۱۴/۱. (ج)

کہ ماہیات حیوانات سے بھی باحث ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے "الروبیان هو سمك صغير جدًا"۔

بہرحال احقر کو اس وقت تو اس کے سمک (مچھلی) ہونے میں بالکل اطمینان ہے۔[1] "ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا"۔

جھینگے سے متعلق معتدل موقف:

میری موجودہ تحقیق کے مطابق جواز کا قول مجھے اس لیے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا، لہٰذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے، ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے، البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب، زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔[2] والله سبحانه وتعالى أعلم۔

---

(۱) إمداد الفتاوى للشيخ التهانوي، کھانے پینے کی حلال وحرام، مکروہ ومباح چیزوں کا بیان ۱۰۳/۴. (ج)

(۲) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، كتاب الصيد، باب إباحة ميتات البحر ۴۲۷/۳، تحت الرقم: ۴۹۷۴، ونصه: «وربما يرجح هذا القول بأن المعهود من الشريعة في أمثال هذه المسائل الرجوع إلى العرف المتفاهم بين الناس، دون التدقيق في الأبحاث النظرية، فلا ينبغي التشديد في مسألة الإربيان عند الإفتاء، ولا سيما في حالة كون المسألة مجتهدًا فيها من أصلها، ولا شك أنه حلال عند الأئمة الثلاثة، وإن اختلاف الفقهاء يورث التخفيف، كما تقرر في محله، غير أن الاجتناب عن أكله أحوط، وأولى، وأحرى» (ج)

بابُ التَّشْدِيْدِ فِي الْبَوْلِ

(٧٠) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ: أَمَّا هٰذَا فَكَانَ لَايَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ، وَأَمَّا هٰذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ.(١)

قوله: "مرّ علی قبرین":

یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا۔ علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں۔(٢)

قوله: "وما یعذبان في کبیر":

لفظِ "کبیر" کا مصداق:

"صحیح البخاري" کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں: "ثم قال: بلی"(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الاستبراء من البول، رقم: ٢٠، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، التنزه عن البول، رقم: ٣١.(ج)

(٢) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول ٣/ ١٢٠، تحت الرقم: ٢١٦، ونصه: «أنهما قضيتان، والمغايرة بينهما من أوجه، الأول: أن هذه كانت في المدينة، وكان مع النبي صلى الله عليه وسلم جماعة، وقضية جابر كانت في السفر، وكان خرج لحاجته، فتبعه جابر وحده»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول ١/ ٣١٩، تحت الرقم: ٢١٦، ونصه: «وفي حديث أبي بكرة عند أحمد، والطبراني أنه الذي أتى بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأما ما رواه مسلم في حديث جابر الطويل المذكور في أواخر الكتاب، أنه الذي قطع الغصنين، فهو في قصة أخرى غير هذه، فالمغايرة بينهما من أوجه: منها أن هذه كانت في المدينة، وكان معه صلى الله عليه وسلم جماعة، وقصة جابر كانت في السفر».(ج)

(٣) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب من الكبائر أن لا يستتر إلخ، رقم: ٢١٦، ونصه: «وما يعذبان في كبير، ثم قال: بلى، كان أحدهما إلخ».(ر،ز)

اس لیے بظاہر روایت کے اول وآخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصد یہ ہے کہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں، لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چغل خوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں۔(۱)

قوله: "فكان لايستتر من بوله":

یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں:(۲) "لايستتر"، "لا يستنزه"، "لايستبرئ" "لايستنثر" اور "لا ينتتر"(۳) سب کے معنیٰ ایک ہیں کہ "وہ شخص پیشاب کی چھینٹوں سے احتراز نہیں کرتا تھا"، "لايستتر" کے معنی بعض حضرات نے یہ بھی بیان کئے ہیں کہ پیشاب کے وقت سترِ عورت کا اہتمام نہیں کرتا تھا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس لفظ کو دوسرے طرق پر محمول کرتے ہوئے "عدمِ التحرز" ہی کے معنی لیے جائیں،(۴) اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے: "استنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه"۔(۵)

---

(۱) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب الاستبراء من البول ۱/۱۹، ونصه: «قوله: ومايعذبان في كبير: معناه أنهما لم يعذبا في أمر كان يكبر عليهما، أو يشق فعله لو أرادا أن يفعلاه، وهو التنزه من البول، وترك النميمة، ولم يرد أن المعصية في هاتين الخصلتين ليست بكبيرة في حق الدين، وأن الذنب فيهما هين سهل». (ج)

(۲) إن شئت فطالع للتفصيل معارف السنن، أبواب الطهارة، باب التشديد في البول ۱/۲۶۲. (ر)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء ۳/۱۱۶، ۱۱۷، تحت الرقم: ۲۱۶، ونصه: «لا يستتر هكذا في أكثر الروايات، بفتح التاء المثناة من فوق، وكسر الثانية، من: السترة، ومعناه: لا يستر جسده ولا ثوبه من مماسة البول، وفي رواية ابن عساكر: (لا يستبرئ)، بالباء الموحدة الساكنة بعد التاء المثناة من فوق المفتوحة، من: الاستبراء، وهو طلب البراءة. وفي رواية مسلم وأبي داود في حديث الأعمش: (لا يستنزه)، بتاء مثناة من فوق مفتوحة ونون ساكنة وزاي مكسورة بعدها هاء، من: النزه. وهو الإبعاد. وروي: (لا يستنثر)، بتاء مثناة من فوق مفتوحة ونون ساكنة وثاء مثلثة مكسورة، من: الاستنثار، وهو طلب النثر، يعني: نثر البول عن المحل. وروي: (لا ينتتر)، بتائين مثناتين من فوق بعد النون الساكنة، من: النتر، وهو جذب فيه قوة وحفوة». (ج)

(۴) لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، باب آداب الخلاء ۲/۶۷، تحت الرقم: ۳۳۸، ونصه: «روي هذا اللفظ بوجوه: أحدها لا يستتر من الاستتار، وظاهر معناه لا يبالي بانكشاف العورة، وهذا لا يناسب الباب، وقد يقال: معناه لا يجعل بينه وبين بوله سترة حتى يتحفظ منه، والموافق لما رواه مسلم: لا يستنزه بنون ساكنة بعدها زاء ثم هاء من التنزه، وهو الإبعاد، وهذا اللفظ موافق لما جاء في حديث آخر: استنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». (ج)

(۵) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه إلخ، رقم: ۴۶۴. (ج)

پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنے اور عذابِ قبر میں مناسبت:

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے عدم تحرز کو عذابِ قبر سے کیا مناسبت ہے؟ اس کی حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں اس کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ "طهارة عن البول" عبادات اور طاعات کی طرف پہلا قدم ہے، دوسری طرف قبر عالمِ آخرت کی پہلی منزل ہے، قیامت کے دن سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا اور طہارت نماز سے مقدم ہے، اس لیے منازلِ آخرت کی پہلی منزل یعنی قبر میں طہارت کے ترک پر عذاب دیا جائے گا،(۱) اس کی تائید "المعجم الكبير للطبراني" کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے:

"اتقوا البول؛ فإنه أول مايحاسب به العبد في القبر".(۲)

قوله: "وأماهذا فكان يمشي بالنميمة":

ترمذی میں حدیث ان الفاظ پر ختم ہوگئی ہے۔

"صحيح البخاري" کی روایت میں اور اس روایت کے دوسرے طرق میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک شاخ لے کر اس کے دو ٹکڑے کیے اور دونوں قبروں پر انہیں گاڑ دیا اور اس کی حکمت یہ بیان فرمائی: "لعله أن يخفف عنهما مالم تيبسا"۔(۳)

قبروں پر پھول چڑھانے اور شاخ گاڑنے کا حکم:

اس سے بعض اہلِ بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں،(۴) البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة ۱/ ۲۰۲، ونصه: «وجه مناسبة عذاب القبر مع ترك استنزاه البول، هو أن القبر أول منزل من منازل الآخرة، والاستنزاه أول منزل من منازل الطهارة، والصلاة أول ما يحاسب به المرء يوم القيامة، فكانت الطهارة أول ما يعذب بتركها في أول منزل من منازل الآخرة».(ج)

(۲) أخرجه الطبراني في معجمه بإسناد حسن، باب الصاد، مكحول الشامي عن أبي أمامة، رقم:۷۶۰۵.(ج)

(۳) جزء من حديث أخرجه البخاري، باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله، رقم:۲۱٦.(ر)

(۴) عمدة القاري للعيني، باب ما جاء في غسل البول ۳/ ۱۲۱، ونصه: «وكذلك ما يفعله أكثر الناس من وضع ما فيه رطوبة من الرياحين والبقول ونحوهما على القبور ليس بشيء، وإنما السنة الغرز».(ج)

ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

قبر پر شاخیں گاڑنے میں اہل علم کی آراء:

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور ﷺ کی خصوصیت تھی [۱] اور کسی کے لیے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطالؒ [۲] اور علامہ مازریؒ [۳] نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضور ﷺ کو بذریعۂ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذاب قبر ہو رہا ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحب قبر کے معذب ہونے کا علم ہو سکتا ہے اور نہ تخفیفِ عذاب کا، اس لیے دوسروں کے لیے شاخ کا گاڑنا درست نہیں ہے۔ [۴]
اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجر، علامہ عینی، امام نووی اور علامہ خطابیؒ سے بھی منقول ہیں۔ [۵]

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما جاء في غسل البول ۱/ ۳۲۰، تحت الرقم: ۲۱۶، ونصه: «قال الطرطوشي: لأن ذلك خاص ببركة يده». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال ہے، (۰۰۰-۴۴۹ھ = ۰۰۰-۱۰۵۷م) قرطبہ میں پیدا ہوئے، آپ مشہور محدث تھے، آپ کی تصانیف میں سب سے مشہور "صحیح البخاري" کی شرح ہے۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۹/ ۷۴۱). (ج)

(۳) آپ کا پورا نام محمد بن علي بن عمر المازري ہے، (۴۵۳-۵۳۶ھ = ۱۰۶۱-۱۱۴۱م) شیخ، امام، محدث اور فقیہ ہیں، آپ سے روایت کرنے والوں میں قاضی عیاض اور ابو جعفر القرطبی رحمہما اللہ شامل ہیں، آپ نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں "المعلم بفوائد مسلم" اور "إيضاح المحصول" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۴/ ۴۸۲). (ج)

(۴) المعلم بفوائد مسلم لأبي عبدالله التميمي، كتاب الطهارة، غسل المني ۱/ ۳۶۷، ونصه: «وأما جعل الجريدتين على القبرين، فلعله عليه السلام أوحي إليه بأن العذاب يخفف عنهما ما لم ييبسا ولا يظهر لذلك وجه إلا هذا». (ج)

(۵) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قبيل باب ما جاء في غسل البول ۱/ ۳۲۰، تحت الرقم: ۲۱۶، ونصه: «قال المازري: يحتمل أن يكون أوحي إليه إلخ»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب ما جاء في غسل البول ۳/ ۱۲۱، تحت الرقم: ۲۱۶، ونصه: «هل للجريد معنى يخصه في الغرز إلخ»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ۳/ ۲۰۱، ونصه: «وأما وضعه ﷺ الجريدتين على القبر، فقال العلماء: محمول على أنه صلى الله عليه وسلم سأل الشفاعة لهما، فأجيبت شفاعته ﷺ بالتخفيف عنهما»، وفي معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، باب الاستبراء من البول ۱/ ۱۹، ونصه: «وأما غرسه شق العسيب على القبر... فإنه من ناحية التبرك بأثر النبي ﷺ ودعائه بالتخفيف عنهما إلخ». (ج)

علامہ سہارنپوریؒ کی رائے:

البتہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے "بذل المجهود" میں مازریؒ کے مذکورہ قول پر اعتراض کیا اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو، تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مردے کے لیے تخفیفِ عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مردے کے لیے دعائے مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہیے، یہی وجہ ہے کہ "أبو داود، کتاب الجنائز" میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بناء پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے۔(۱)

میرے والد ماجد مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا رجحان:

احقر کے والد ماجد صاحب تفسیر "معارف القرآن" حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قولِ فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہیے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شاخ گاڑنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاناً ایسا کرنا جائز ہے "وعليه يحمل قول الشيخ السهارنفوري رحمه الله" لیکن بخاری کے ذکر کردہ حدیث کے علاوہ یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ سے بھی جو اس حدیث کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انہوں نے تخفیفِ عذاب کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الاستبراء من البول ۲۳۶/۱، ونصه: «قال المازري: يحتمل أن يكون أوحي إليه أن العذاب يخفف عنهما هذه المدة... قلت: لا يلزم من كوننا لا نعلم أيعذب أم لا أن لا نتسبب له في أمر يخفف عنه العذاب أن لو عذب، كما لا يمنع كوننا لا ندري أرحم أم لا أن لا ندعو له بالرحمة، وليس في السياق ما يقطع على أنه باشر الوضع بيده الكريمة، بل يحتمل أن يكون أمر به، وقد تأسى بريدة بن الحصيب الصحابي بذلك، فأوصى أن توضع على قبره جريدتان، كما سيأتي في الجنائز من هذا الكتاب، وهو أولى أن يتبع من غيره». (ر،ز)

یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنت جاریہ اور عادتِ مستقلہ بنانے کی چیز نہیں، "فالحق أن يعطى كلّ شيء حقه، ولا يجاوز عن حدّه، وهو الفقه في الدين"، والله أعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلامِ قَبْلَ أَنْ يَّطْعَمَ

(٧١) عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، قَالَتْ: دَخَلْتُ بِابْنٍ لِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَرَشَّهُ عَلَيْهِ.[1]

قوله: "فبال عليه فدعا بماء فرشّه عليه":

بولِ صبی کا حکم:

شیر خوار بچے کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے،[2] جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں،[3] قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا، جو داؤد ظاہریؒ کا ہے، یعنی بولِ غلام طاہر ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جمہور کی

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله، رقم: ٢٨٧، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، رقم: ٥٢٤. (ج)

(٢) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب بول الصبيان ٣/ ١٣٠، تحت الرقم: ٢٢٢، ونصه: «وقد نقل بعض أصحابنا إجماع العلماء على نجاسة بول الصبي، وأنه لم يخالف فيه إلا داود». (ج)

(٣) التجريد للقدوري، كتاب الطهارة ٢/ ٤٣١، ونصه: «قال أصحابنا: بول الصبي والصبية نجس، لا يطهر إلا بالغسل»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة بول الغلام الذي إلخ ٢/ ٦٧، ونصه: «قال: إلا بول الغلام الذي لم يأكل الطعام، فإنه يرش الماء عليه هذا استثناء منقطع، إذ ليس معنى الكلام طهارة بول الغلام، إنما أراد أن بول الغلام الذي لم يطعم الطعام يجزئ فيه الرش»، وفي المدونة الكبرى للسحنون، كتاب الطهارة، غسل بول الجارية والغلام ١/ ١٣١، ونصه: «في غسل بول الجارية والغلام قال: وقال مالك في الجارية والغلام: بولهما سواء إذا أصاب بولهما ثوب رجل أو امرأة غسلا ذلك وإن لم يأكلا الطعام»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسة ٢/ ٥٤٨، ونصه: «حكم المسألة في الأبوال، فهي أربعة أنواع بول الآدمي الكبير، وبول الصبي الذي لم يطعم، وبول الحيوانات المأكولة، وبول غير المأكول، وكلها نجسة عندنا». (ج)

طرح نجاست کے قائل ہیں۔ (۱)

طریقۂ تطہیر میں جمہور کا آپس میں اختلاف:

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کا موقف:

امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے، اس پر پانی کے چھینٹے ماردینا کافی ہے، جبکہ جاریہ کے بول میں غَسل ضروری ہے، پھر چھینٹے مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تقاطر بالکل ضروری نہیں اور دوسرا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ اتنے چھینٹے مارنے چاہئیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہوجائے۔ (۲)

حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ کا موقف:

ان کے برخلاف امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوری اور فقہائے کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بول جاریہ

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب حكم البول الرضيع ۱۹۵/۳، ونصه: «وقد نقل بعض أصحابنا إجماع العلماء على نجاسة بول الصبي، وأنه لم يخالف فيه إلا داود الظاهري... وأما ما حكاه أبو الحسن بن بطال، ثم القاضي عياض عن الشافعي وغيره أنهم قالوا: بول الصبي طاهر فينضح، فحكاية باطلة قطعا». (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسة ۵۸۹/۲، ونصه: «في بول الصبي و الصبية اللذين لم يأكلا غير اللبن من الطعام للتغذي ثلاثة أوجه: الصحيح أنه يجب غسل بول الجارية، ويجزئ النضح في بول الصبي... فقال: النضح أن يغمره، ويكاثره بالماء مكاثرة لا يبلغ جريانه وتردده وتقطره... قال الرافعي وغيره: لا يراد الماء ثلاث درجات: الأولى النضح المجرد، الثانية مع الغلبة والمكاثرة، والثالثة أن يضم إلى ذلك السيلان، فلا تجب الثالثة قطعا وتجب الثانية على أصح الوجهين»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة بول الغلام الذي لم يأكل الطعام ۶۷/۲، ونصه: «قال: إلا بول الغلام الذي لم يأكل الطعام، فإنه يرش الماء عليه، هذا استثناء منقطع، إذ ليس معنى الكلام طهارة بول الغلام، إنما أراد أن بول الغلام الذي لم يطعم الطعام يجزئ فيه الرش... وبول الجارية يغسل وإن لم تطعم»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب حكم بول الطفل ۱۹۵/۳، ونصه: «المشهور المختار أنه يكفي النضح في بول الصبي، ولا يكفي في بول الجارية... وممن قال بالفرق... أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه». (ج)

کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلام رضیع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسل خفیف کافی ہے۔ (۱)

شافعیہ وغیرہ کا استدلال:

امام شافعیؒ وغیرہ حدیثِ باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں بولِ غلام کے ساتھ "نضح" یا "رَش" کے الفاظ آئے ہیں، جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں۔ (۲)

حنفیہ کا استدلال اور شافعیہ کو تطبیقی جواب:

حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے، جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں، دوسرے بولِ غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیه الماء" (۳) اور "أتبعه الماء" (۴) بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح

---

(۱) التجريد للقدوري، كتاب الطهارة ۷۳۱/۲، ونصه: «قال أصحابنا: بول الصبي والصبية نجس، لا يطهر إلا بالغسل»، وفي المدونة الكبرى للسحنون، كتاب الوضوء، غسل بول الجارية والغلام ۱۳۱/۱، ونصه: «وقال مالك في الجارية والغلام بولهما سواء إذا أصاب بولهما ثوب رجل، أو امرأة غسلا ذلك وإن لم يأكلا الطعام»، وفي معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب بول الصبي يصيب الثوب ۱۱۶/۱، ونصه: «وقالت طائفة يغسل بول الغلام والجارية معاً، وإليه ذهب النخعي، وأبو حنيفة، وأصحابه، وكذلك قال سفيان الثوري». (ج)

(۲) مغني المحتاج للشربيني الشافعي، كتاب الطهارة، باب النجاسة ۲۴۱/۱، ونصه: «(وما تنجس) من جامد (ببول صبي لم يطعم)... وذلك لخبر الشيخين عن أم قيس: أنها جاءت بابن لها صغير لم يأكل الطعام، فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، فبال عليه، فدعا بماء، فنضحه، ولم يغسله، ولخبر الترمذي وحسنه: يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام». (ج)

(۳) جزء من حديث أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول الغلام، رقم: ۶۰۲، ونصه: «عن أبي ليلى، قال: "كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجيء بالحسن رضي الله عنه، فبال عليه، فأراد القوم أن يعجلوه، فقال: ابني ابني، فلما فرغ من بوله، صب عليه الماء». (ج)

(۴) جزء من حديث أخرجه الطبراني في معجمه، كتاب الطهارة، رقم: ۶۴۲۳، ونصه: «عن أبي ليلى أن الحسن أو الحسين رضي الله عنهما كانا في حجر النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فبال، فرأيت بوله أساريع، فوثبت إليه، فقال: دعوا ابني حتى يقضي بوله، ولا تفزعوه حتى يقضي بوله، ثم أتبعه الماء». (ج)

ہے،(۱) ایسی احادیث کے تمام طرق کی تخریج "صحیح مسلم" میں موجود ہے،(۲) بلکہ "إعلاء السنن" میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے، جس سے صراحۃً غسلِ بولِ غلام کا پتہ چلتا ہے: "قالت: کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بالصبيان فيدعو لهم، فأتي بصبي مرة، فبال عليه فقال: صبوا عليه الماء صبًا"(۳) رواه الطحاوي (واللفظ له)، وإسناده صحيح"۔(۴)

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں، ان کے ایسے معنی مراد لیے جائیں، جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسلِ خفیف۔ "نضح" اور "رش" کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں، وہاں غسلِ خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں(۵) اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً "سنن الترمذي" ہی میں "باب في المذي يصيب الثوب" کے تحت حضرت

---

(۱) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۶۹/۱، ونصه: «ولنا العمومات، وما ورد فيه من النضح والصب المراد به الغسل، ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في المذي توضأ، وانضح فرجك، ولا يجزيه إلا الغسل». (ج)

(۲) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله، رقم:۲۸۶، ونصه: «عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤتى بالصبيان... فأتي بصبي فبال عليه، فدعا بماء، فأتبعه بوله ولم يغسله». ورقم:۲۸٦، ونصه: «عن عائشة، قالت: «أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي يرضع، فبال في حجره، فدعا بماء فصبه عليه»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب بول الصبيان ۱۳۳/۳، ونصه: «وأما رواية مسلم؛ فإنها تثبت أن النضح بمعنى: الصب؛ لأن الأحاديث المذكورة في هذا الباب باختلاف ألفاظها تنتهي إلى معنى واحد دفعا للتضاد. ألا ترى أن أم الفضل لبابة بنت الحارث، قد روي عنها حديثان: أحدهما فيه النضح، والثاني: فيه الصب، فحمل النضح على الصب دفعا للتضاد، وعملا بالحديثين على أن الأحاديث الواردة في حكم واحد باختلاف ألفاظها يفسر بعضها بعضا، ومن الدليل على أن النضح هو صب الماء، والغسل من غير عرك قول العرب: غسلني السماء، وإنما يقولون ذلك عند انصباب المطر عليهم». (ج)

(۳) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الثوب من بول الغلام الرضيع ۴۱۰/۱، رقم:۴۰۱. (ج)

(۴) أخرجه الطحاوي في معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول الغلام، رقم:۵۹۸. (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في نضح بول الغلام ۱۰٦/۱، ونصه: «ونحن حملنا النضح على الغسل الخفيف، وهو صب الماء شيئاً فشيئاً، وقد ثبت كثير من الألفاظ في بول الغلام، منها الرش والنضح والصب وإتباع الماء». (ج)

سہیل بن حنیفؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا: "يكفيك أن تاخذ كفًا من ماء، فتنضح به ثوبك حيث ترى أنه أصاب منه"(۱) اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وقد اختلف أهل العلم في المذي يصيب الثوب، فقال بعضهم: لا يجزئ، إلا الغسل، وهو قول الشافعي وإسحاق"(۲) ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعی رحمہ اللہ نے "نضح" کو غسل خفیف کے معنی میں لیا ہے۔

اسی طرح "صحيح مسلم، باب المذي" کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے: "أرسلنا المقداد بن الأسود إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله، عن المذي يخرج من الإنسان كيف يفعل به؟ فقال رسول الله ﷺ: توضأ، وانضح فرجك"۔(۳)

اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں:

"وأما قوله صلى الله عليه وسلم: وانضح فرجك، فمعناه اغسله؛ فإن النضح يكون غسلًا، ويكون رشًا، وقد جاء في الرواية الأُخرى، يغسل ذكره، فتعين حمل النضح عليه".(۴)

اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ماجاء في غسل دم الحيض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ کی روایت تخریج کی ہے: "أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الثوب يصيبه الدم من الحيضة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حتيه، ثم اقرصيه بالماء، ثم رشيه، وصلي فيه"(۵) یہاں بھی لفظ "رش" کو امام شافعیؒ نے غسل کے معنی میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں: "وقال الشافعي: يجب عليه الغسل وإن كان أقل من قدر الدرهم، وشدد في ذلك"(۶) یہی حدیث "صحيح مسلم، باب نجاسة الدم وكيفية

(۱) أخرجه الترمذي، أبواب الطهارة، باب المذي يصيب الثوب، رقم: ۱۱۵. (ج)
(۲) نفس المصدر. (ج)
(۳) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب المذي، رقم: ۳۰۳. (ج)
(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب المذي ۲۱۳/۳. (ج)
(۵) أخرجه الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في غسلِ دم الحيض، رقم: ۱۳۸. (ج)
(۶) المصدر السابق. (ج)

غسله" میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: "عن أسماء قالت: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة كيف تصنع به، قال: تحته، ثم تقرصه، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه" اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں، تحریر فرماتے ہیں: "ومعنى تنضِحه تغسِلُه، وهو بكسر الضاد، كذا قاله الجوهري وغيره، وفي هذا الحديث وجوب غسل النجاسة بالماء"۔(۱)

تو جس طرح ان تمام مقامات پر لفظ "نضح" اور لفظ "رش" کو غسل کے معنی میں لیا گیا ہے، تو اگر مختلف روایات میں تطبیق کے لیے حنفیہ حدیثِ باب میں "نضح" اور "رش" کو غسل کے معنی میں لے لیں، تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام میں فرق ہے اور وہ یہ کہ بولِ جاریہ میں غسل شدید ہوگا، جبکہ بولِ غلام میں غسل خفیف۔(۲)

بولِ غلام وجاریہ کے حکم میں فرق کی وجہ:

اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدمِ مبالغہ ہی کا ہے۔

اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں بہتر یہ ہے کہ جاریہ کا بول زیادہ غلیظ اور منتن ہوتا ہے اور غلام کا اس درجہ میں غلیظ نہیں ہوتا اور جب شیر خواری کی مدت گذر جائے، تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہوجاتی ہے، اس لیے اس موقع پر کوئی فرق نہیں رہتا،(۳) والله أعلم۔

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم وكيفية غسله ۱۹۹/۳.(ج)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب تطهير النجاسات، رقم: ۵۰۱، ونصه: «النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب... فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل، إلا أنه يجزئ فيه الصب، يعني: ولا يحتاج إلى العصر، وحكم بول الجارية أيضا الغسل، إلا أنه لا يكفي فيه الصب».(ج)

(۳) لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، كتاب الطهارة، باب تطهير النجاسات ۲۳۰/۲، تحت الرقم: ۴۹۷، ونصه: «الفرق أن بول الصبية بسبب استيلاء الرطوبة والبرودة على مزاجها يكون أغلظ وأنتن، فتفتقر إزالتها إلى مزيد مبالغة بخلاف الصبي»، وراجع لمزيد وجوه الفرق بينهما معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في نضح بول الغلام قبل أن يطعم ۲۷۱/۱، ونصه: «ثم الفرق بين كيفية تطهير بول الصبي، والجارية ذكروه بوجوه إلخ».(ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤكَلُ لَحْمُه

(۷۲) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ، فَاجْتَوَوْهَا، فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ، وَقَالَ: اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْتَاقُوا الإِبِلَ، وَارْتَدُّوا عَنِ الإِسْلَامِ، فَأُتِيَ بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ،[1] قَالَ أَنَسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكُدُّ الأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا.

قوله: "إن ناسا من عرينة قدموا المدينة":

بعض روایات میں یہاں "عرینة" کے بجائے "عکل" کا لفظ وارد ہوا ہے[۲] اور "صحیح البخاري" کی ایک روایت میں "من عکل وعرینة"[۳] (بواو العطف) اور ایک روایت میں "من عکل أو عرینة"[۴] (بالشك) اور ایک روایت میں "أن رهطا من عکل ثمانیة"[۵] کے الفاظ آئے ہیں، علماء نے فرمایا کہ دراصل یہ کل آٹھ (۸) آدمی تھے، جن میں سے چار قبیلہ عرینہ سے اور تین قبیلہ عکل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدمی غالباً کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اس طرح تمام روایات میں

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: ۲۳۳، وأخرجه مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم: ۱۶۷۱. (ج)
(۲) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، رقم: ۴۱۹۲. (ر)
(۳) نفس المصدر. (ر)
(۴) المصدر السابق، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: ۲۳۳. (ر)
(۵) المصدر السابق، كتاب الجهاد والسير، رقم: ۳۰۱۸. (ج)

تطبیق ہو جاتی ہے۔[۱]

قوله: "فاجتووها":

"اجتووا" کے لغوی معنی "مرض الجواء" میں مبتلا ہو جانا ہے اور "مرض الجواء" پیٹ کی ایک بیماری ہے، جس میں پیٹ پھول جاتا ہے اور پیاس بہت لگتی ہے، اس مرض کو عموماً استسقاء کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے "اجتووا" کے معنی آب وہوا کو ناموافق پانا کیے ہیں، یعنی ان لوگوں نے مدینہ طیبہ کی آب وہوا کو اپنی صحت کے لیے ناموافق پایا،[۲] یہ دوسرے معنی زیادہ راجح ہیں؛ کیونکہ بعض روایات میں "اجتووا" کی جگہ "استوخموا المدينة"[۳] کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور "استیخام" دوسرے معنی کے لیے متعین ہے۔

قوله: "وقال اشربوا من ألبانها وأبوالها":

اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں:

"بول ما يؤكل لحمه" کے حکم میں فقہاء کے مذاہب:

پہلا مسئلہ "بول ما يؤكل لحمه" کا ہے کہ وہ طاہر ہے یا نہیں؟

مالکیہ وحنابلہ اور امام محمد رحمہم اللہ کا مسلک:

امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طاہر ہے۔[۴]

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل والدواب والغنم ۱/۳۳۷، تحت الرقم: ۲۳۳، ونصه: «عن أنس رضي الله عنه قال: كانوا أربعة من عرينة وثلاثة من عكل... عن أنس رضي الله عنه أن رهطا من عكل ثمانية؛ لاحتمال أن يكون الثامن من غير القبيلتين». (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، حديث العرنيين أنهم إلخ ۱۱/۱۵۴، تحت الرقم: ۱۶۷۱، ونصه: «فاجتووها هي بالجيم والمثناة فوق، ومعناه استوخموها كما فسره في الرواية الأخرى أي لم توافقهم، وكرهوها لسقم أصابهم قالوا: وهو مشتق من الجوى، وهو داء في الجوف». (ج)

(۳) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، رقم: ۴۱۹۲. (ر)

(۴) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الطهارة من النجس، الباب الثاني في معرفة أنواع إلخ ۱/۸۷، ونصه: «وقال قوم: أبوالها وأرواثها تابعة للحومها، فما كان منها لحومها محرمة، فأبوالها =

حنفیہ اور شافعیہ رحمہم اللہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف اور ابوثور رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے،(۱) البتہ امام ابوحنیفہؒ اس کو نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ نصوص کے تعارض کی وجہ سے ان کے نزدیک احکام میں تخفیف ہوجاتی ہے۔(۲)

مالکیہ وغیرہ کا استدلال:

امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایتِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے، لہٰذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے شرب کا حکم نہ دیتے، ان کا دوسرا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "صلوا في مرابض الغنم"، وجہِ استدلال یہ ہے کہ "مرابض الغنم" بکریوں کے بول اور بعرات کا مرکز ہوتی ہیں، اگر ان کے بول وغیرہ نجس ہوتے، تو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات "ما يؤكل لحمه" کے بول کے علاوہ بعر اور روث کی طہارت پر بھی استدلال کرتے

= وأرواثها نجسة محرمة، وما كان منها لحومها مأكولة، فأبوالها وأرواثها طاهرة...وبهذا قال مالك»، وفي الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۱/۳۲۱، ۳۲۲، ونصه: «(وعفي دون ربع) جميع بدن و(ثوب)...(من) نجاسة (مخففة كبول مأكول) ومنه الفرس، وطهره محمد»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل بول ما يؤكل لحمه وروثه طاهر ۲/۶۵، ونصه: «وبول ما يؤكل لحمه، وروثه طاهر». (ج)

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارة، الفصل السابع في النجاسات إلخ ۱/۱۸۷، ونصه: «والأبوال كلها نجسة عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله»، وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الصلاة، باب الصلاة بالنجاسة ۲/۲۴۹، ونصه: «فأما أبوال ما عدا الآدميين وأرواثها، فقد اختلف الفقهاء فيها على أربعة مذاهب: أحدها: وهو مذهب الشافعي أن أبوال جميعها وأرواثها نجسة بكل حال»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب إلخ ۳/۱۵۴، تحت الرقم: ۲۳۳، ونصه: «وقال أبو حنيفة والشافعي وأبو يوسف وأبو ثور وآخرون كثيرون: الأبوال كلها نجسة إلا ما عفي عنه». (ج)

(۲) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الطهارة، باب الأنجاس وتطهيرها ۱/۷۳۰، ونصه: «بول ما يؤكل لحمه مخففا عند أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف؛ لمكان الاختلاف في نجاسته». (ج)

ہیں۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال:

حنفیہ کا استدلال "سنن الدار قطني" کی روایت سے ہے: "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه" (۲) نیز "مستدرك"، "ابن ماجه" (۳) اور "صحيح ابن خزيمة" (۴) میں بھی اس طرح کی ایک روایت موجود ہے، امام حاکم ؒ نے اس کو "صحيح على شرط البخاري" قرار دیا ہے، (۵) اس حدیث کو علامہ ہیثمی ؒ نے بھی "مجمع الزوائد" میں نقل کیا ہے، (۶) اس میں بول عام ہے، جس میں "بول ما يؤكل لحمه" بھی شامل ہے، امام دارقطنی نے اپنی "سنن" میں حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد "الصواب (أنه) مرسل" فرمایا، (۷) لیکن پھر "حدثنا أبو علي الصفار، نا محمد بن علي الوراق، نا عفان (وهو ابن مسلم)، نا أبو عوانة عن الأعمش عن أبي صالح

---

(۱) تحبير المختصر لبهرام الدميري المالكي، باب الطهارة، فصل في بيان الطاهر والنجس ۱/ ۱۰۴، ونصه: «قوله: (وبول وعذرة من مباح) يريد: أن بول الحيوان المباح الأكل وعذرته طاهران؛ لأمره -عليه السلام- القوم الذين قدموا عليه من عكل أو عرينة بشرب أبوال الإبل وألبانها، ولو كان نجسا لما أباح شربه، وروي عنه - صلى الله عليه وسلم -: "صلوا في مرابض الغنم" ولو كانت أبوالها نجسة لما أباح الصلاة في تلك المواضع؛ إذ لا تخلو من بولها وعذرتها». (ج)

(۲) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه إلخ، رقم: ۴۶۴. (ر، ت)

(۳) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب التشديد في البول، رقم: ۳۴۸، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكثر عذاب القبر من البول». (ر، ت)

(۴) صحيح ابن خزيمة، كتاب الطهارة، باب تحفظ من البول إلخ، رقم: ۵۵، ونصه: «عن ابن عباس ... ثم قال: بلى كان أحدهما لا يستتر من بوله». (ج)

(۵) المستدرك للحاكم، كتاب الطهارة، وأما حديث عائشة، تحت الرقم: ۶۵۳، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكثر عذاب القبر من البول، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». (ج)

(۶) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب الاستنزاه من البول إلخ، رقم: ۱۰۲۶، ونصه: «عن ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: عامة عذاب القبر في البول، فاستنزهوا من البول». (ج)

(۷) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه والحكم، تحت الرقم: ۴۶۴. (ج)

عن أبي هريرة" کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "أکثر عذاب القبر من البول" اور ان کو صحیح قرار دیا ہے،(۱) نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا من البول" اور ان کے بعد فرمایا ہے: "لا بأس به"۔(۲)

دوسرا استدلال:

حنفیہ کا دوسرا استدلال "مسند الإمام أحمد" میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انہیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبایا،(۳) ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے "عدم تحرز عن البول" کی وجہ سے تھا۔(۴)

حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدري" میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا، وہ مویشی چرایا کرتے تھے اور ان کے ابوال سے خاطر خواہ تحرز نہیں کرتے تھے،(۵) حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے،

---

(۱) المصدر السابق، رقم: ۴۶۵، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكثر عذاب القبر من البول، صحيح». (ج)

(۲) المصدر السابق، رقم: ۴۶۶، ونصه: «عن ابن عباس، رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: عامة عذاب القبر من البول، فتنزهوا من البول. لا بأس به». (ج)

(۳) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند جابر بن عبد الله، رقم: ۱۴۸۷۳، ونصه: «عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما إلى سعد بن معاذ حين توفي... قال: لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه». (ر، ت)

(۴) إثبات عذاب القبر للبيهقي، باب تخويف أهل الإيمان بعذاب القبر ۱/۱۱۲، ونصه: «حدثني أمية بن عبد الله، أنه سأل بعض أهل سعد: ما بلغكم من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا؟ فقالوا: ذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال: كان يقصر في بعض الطهور من البول». (ج)

(۵) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه ۱/۱۰۳، ونصه: «أن واقعة معاذ فيها ما يؤيد مذهب الإمام؛ فإنه صلى الله عليه وسلم حين فرغ من دفن معاذ رؤيت عليه آثار الحزن، فسأل امرأته عن بعض ما كان يقترفه فقالت: كان لا يستنزه من أبوال الغنم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: استنزهوا من البول إلخ، ففيه دلالة ظاهرة على عموم النهي». (ج)

اگر یہ واقعہ ثابت ہو، تو وہ زیرِ بحث مسئلہ میں نص صریح کا درجہ رکھتا ہے۔[1]

تیسرا استدلال:

حنفیہ کی تیسری دلیل "ترمذي، أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها" میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الجلالة وألبانها"۔[2] "جلالة" اس حیوان کو کہتے ہیں جو بعرہ اور گندگی کھاتا ہو،[3] گویا بعرہ وغیرہ کا کھانا نہی کا سبب ہے، اس سے دلالۃ النص کے طور پر "ما يؤكل لحمه" کے بول، روث اور بعرہ کی

---

(۱) ملاحظہ: اس واقعہ کا ذکر "إعلاء السنن" میں "مستدرك حاكم" کے حوالہ سے موجود ہے، نیز شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ نے بھی "الكوكب الدري" کے حاشیہ میں "نور الأنوار" کے حاشیہ کے حوالہ سے اور محشی نے "مستدرك حاكم" کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے، لیکن "مستدرك حاكم" میں تلاش بسیار کے باوجود اس کا ثبوت ہمیں نہ مل سکا۔ إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۱/۳۸۹، ونصه: «قلت: لا سيما إذا انضم إليه ما رواه الحاكم بسند ضعيف في قصة هذا الحديث من سؤاله صلى الله عليه وسلم عن امرأة الصحابي الذي ابتلي في القبر، وقولها: إنه كان يرعى الغنم، ولا يتبرأ من بوله، فحينئذ قال ﷺ: استنزهوا من البول إلخ»، وفي هامش الكوكب الدري، باب التشديد في البول إلخ ۱/۹۹، ونصه: «وبهذا جزم غير واحد كصاحب نور الأنوار إذ قال بعد ذكر حديث العرنيين: وعندهما أي أبي حنيفة وأبي يوسف هو منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم: استنزهوا من البول، وهو عام لمأكول اللحم وغيره، فقد نسخ الخاص بهذا العام، وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي أنه صلى الله عليه وسلم لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر، جاء إلى امرأته، فسألها عن أعماله، فقالت: كان يرعى الغنم، ولا يتنزه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام: استنزهوا من البول الحديث، فهو بحسب شأن النزول أيضًا خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصًا به لكن العبرة لعموم اللفظ، انتهى وذكر محشيه الحديث الناسخ رواه الحاكم، وقال هذا حديث صحيح، واتفق المحدثون على صحته، كذا في تنوير المنار، انتهى»، وفي معارف السنن للبنوري، أدلة نجاسة الأبوال والرجيع ۱/۲۷۶، ونصه: «قال شيخنا: وما ذكره الشيخ أحمد الجونفوري في "نور الأنوار" من قصة هذا الحديث ... فلم أره، ولو ثبت هذا، لكان فصلا في الباب وحجة في مورد النزاع». (ج)

(۲) سنن الترمذي، رقم: ۱۸۲۴. (ج)

(۳) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الجيم ۱۱/۱۱۹، ونصه: «والجلالة من الحيوان: التي تأكل الجلة والعذرة. والجلة: البعر فاستعير ووضع موضع العذرة». (ج)

نجاست مستفاد ہوتی ہے۔ (۱)

حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے حدیثِ باب کے جوابات:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

آنحضرت ﷺ کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا کہ ابوال ابل کو پیے بغیر ان کی شفاء اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے اور مضطر کے لیے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہوجاتا ہے۔ (۲)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا اور درحقیقت یہ جملہ "علفته تبنا وماء باردًا" کی قبیل سے ہے اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: "اشربوا من ألبانها، واستنشقوا من أبوالها" یا "اضمدوا من أبوالها"، "اضمدوا" کے معنی ہیں: لیپ چڑھانا۔ (۳)

تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور اس کی ناسخ حضرت ابوہریرہؓ کی "استنزهوا من البول" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہے کہ مورخین کی تصریح کے مطابق عرنیین کا یہ واقعہ ۶ھ کے جمادی الثانی، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا (۴) اور حدیث "استنزهوا من البول" لازمًا

(۱) معارف السنن للبنوري، أدلة نجاسة الأبوال والرجيع ۲۷۵/۱، ونصه: «منها: ما أخرجه الترمذي في باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها... فكان سبب النهي هو أكلها البعرة، فعلم أنها نجس حيث سرت نجاستها إلى لحمها». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ۱۵۴/۳، ونصه: «والجواب المقنع في ذلك أنه عليه الصلاة والسلام عرف بطريق الوحي شفائهم، والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء، كتناول الميتة في المخمصة، والخمر عند العطش». (ج)

(۳) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل والدواب والغنم ۴۲۹/۱، تحت الرقم: ۲۳۴، ونصه: «وحينئذ يجوز أن يكون من باب: علفتها تبنا وماء باردا، ولا تكون الأبوال للشرب، بل يمكن أن يكون الفعل محذوفا من المعطوف مثلا: «ويستنشقوا من أبوالها»، وإنما حذف لتقارب الفعلين». (ج)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ۳۳۷/۱، تحت الرقم: ۲۳۳، ونصه: «وعرينة... وكانت في جمادى الآخرة سنة ست وذكرها المصنف بعد الحديبية وكانت في ذي القعدة منها وذكر الواقدي أنها كانت في شوال منها». (ج)

اس سے مؤخر ہے؛ کیونکہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرہ ؓ ہیں،(۱) جو ے ھ میں اسلام لائے،(۲) اس کے علاوہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ آپ نے عرنیین کا مثلہ فرمایا اور مثلہ باتفاق منسوخ ہے، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بھی منسوخ ہوگا۔(۳)

آخری جواب میں سقم:

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لیے کہ اصولِ حدیث میں یہ طے ہوچکی ہے کہ محض راوی کا متاخرالاسلام ہونا حدیث کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں؛ کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اسے سن کر روایت کیا ہو، ایسی حدیث کو مرسل صحابی کہتے ہیں،(۴) کتبِ حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہٰذا حدیث عرنیین کو منسوخ کہنا مشکل ہے، بریں بناء پہلے دو جواب ہی زیادہ راجح ہیں۔

"تداوي بالمحرّم":

دوسرا مسئلہ "تداوي بالمحرم" کا ہے، یعنی کسی حرام چیز کو بطورِ دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱)أخرجه الدار قطني عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه إلخ، رقم:۴۶۴.(ج)

(۲)تهذيب الكمال في أسماء الرجال للذهبي، كتاب الكنى، باب الهاء،أبو هريرة الدوسي إلخ ۳۴/۳۶۶، ونصه: «أبو هريرة الدوسي اليماني، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم... وقال عمرو بن علي: نزل المدينة، وكان مقدمه، وإسلامه عام خيبر، وكانت خيبر في المحرم سنة سبع».(ج)

(۳)البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، استعمال جلد الفيل إذا دبغ ۱/۱۲۰، ونصه: «حديث العرنيين ورد في أبوال الإبل، وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول؛ لأن البول عام ...وحديث العرنيين متقدم؛ لأن المثلة التي تضمنتها منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام».(ج)

(۴)شرح شرح نخبة الفكر لملا علي القارئ، الناسخ والمنسوخ، ص: ۳۸۱، ونصه: «وليس منها، أي من الأمور التي يعرف بها النسخ ما يرويه الصحابي المتأخر الإسلام معارضا بكسر الراء للمتقدم عليه، أي لما يرويه صحابي آخر متقدم عليه؛ لاحتمال أن يكون المتأخر سمعه، أي ما يرويه من صحابي آخر أقوم من المتقدم المذكور، أو مثله بالنصب، فأرسله أي أسند المتأخر مرويه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وحذف ذكر الصحابي الذي رواه عنه اختصارا، ويسمى هذا مرسل الصحابي».(ج)

"تداوي بالمحرمات" کا حکم:

• اس بارے میں فقہائے کرام کے مذاہب مختلف ہیں:

امام مالک وامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مسلک:

امام مالک وامام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک "تداوي بالمحرم" مطلقاً ناجائز ہے، البتہ اگر اسے بدن کے اوپر بطورِ مرہم استعمال کیا جائے، تو امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق شراب کے علاوہ ہر نجس چیز کے ساتھ جائز ہے اور شراب کے ساتھ مکروہ ہے۔(۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک:

شافعیہ کے نزدیک مسکرات کے علاوہ "تداوي بالمحرم" مطلقاً جائز ہے،(۲) جیسا کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے۔(۳)

احناف کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "تداوي بالمحرم" ناجائز ہے، البتہ حدیث عرنیین کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ

---

(۱) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل للرعيني المالكي، كتاب الطهارة، فصل الطاهر أنواع ۱/ ۱۱۹، ونصه: «لا يجوز التداوي بشرب الخمر، ولا بشرب شيء من النجاسات، فأما التداوي بذلك من غير شرب، فذلك مكروه بالخمر، ومباح بالنجاسات، ولم يحك في ذلك خلافا»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصيد والذبائح، فصل التداوي بمحرم ۹/ ۴۲۳، ۴۲۴، ونصه: «فصل: ولا يجوز التداوي بمحرم، ولا بشيء فيه محرم، مثل ألبان الأتن، ولحم شيء من المحرمات، ولا شرب الخمر للتداوي به؛ لما ذكرنا من الخبر؛ ولأن النبي ﷺ ذكر له النبيذ يصنع للدواء فقال: إنه ليس بدواء، ولكنه داء». وكذا في تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، كتاب القسامة والمحاربين إلخ، باب حكم المحاربين والمرتدين ۲/ ۳۰۱-۳۰۳.(ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الأطعمة، مذاهب العلماء في مسائل من أحكام المضطر ۹/ ۵۳، ونصه: «أن مذهبنا جواز التداوي بجميع النجاسات سوى المسكر».(ج)

(۳) السنن الكبرى للبيهقي، باب النهي عن التداوي بما يكون حراما، تحت الرقم: ۱۹۶۸۲، ونصه: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث". وهذان الحديثان إن صحا، فمحمولان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل حرام في غير حال الضرورة».(ج)

کے نزدیک "تداوي بالمحرم" جائز ہے، مشائخ حنفیہ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیا ہے اور "تداوي بالمحرم" کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ کوئی ماہر طبیب یہ فیصلہ کرے کہ "تداوي بالمحرم" کے بغیر اس بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے۔ (۱)

قائلین جواز کی دلیل:

حدیثِ باب ان لوگوں کی دلیل ہے، جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ ان کی شفاء "أبوال إبل" میں منحصر ہے، اس لیے آپ ﷺ نے "أبوال إبل" کے استعمال کا حکم فرمایا۔ (۲)

قوله: "فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وسمر أعينهم":

"سمر" کے معنی ہیں گرم سلاخوں سے داغنا۔ (۳)

---

(۱) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، باب حكم المحاربين والمرتدين ۳۰۲/۲، ونصه: «وأما الحنفية فقد اختلف أقوال علمائهم في المسألة، فالمشهور عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يجوز التداوي بالمحرم... وعند أبي يوسف يجوز شربه للتداوي لا غير؛ عملاً بحديث العرنيين... ولكن أكثر مشايخ الحنفية أفتوا بجواز التداوي بالحرام إذا أخبر طبيب حاذق بأن المريض ليس له دواء آخر... وحاصل ما ذكره أن مشايخ الحنفية أفتوا بقول أبي يوسف رحمه الله في جواز التداوي فيما إذا لم يعلم الطبيب له دواء آخر»، وفي معارف السنن للبنوري، مسألة التداوي بالمحرم ۲۷۷/۱، ونصه: «ولا يخفى أن التداوى بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب، وفي "الدر المختار" عدم جوازه عند أبي حنيفة، وفي "رد المحتار" جوازه عند أبي يوسف، وفي "النهاية" عن "الذخيرة" يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، وفي "الخانية" إن ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة، واختاره صاحب "الهداية" في التجنيس وقيل: الاختلاف في جواز التداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاقا كما صرح به في "المصفى"». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ۱۵۴/۳، تحت الرقم: ۲۳۳، ونصه: «والجواب المقنع في ذلك أنه عليه الصلاة والسلام عرف بطريق الوحي شفائهم، والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء، كتناول الميتة في المخمصة، والخمر عند العطش». (ج)

(۳) مجمع بحار الأنوار لجمال الدين، سمر ۱۱۵/۳، ونصه: «سمر أعينهم، أي أحمى لهم مسامير الحديد، ثم كحلهم بها». (ج)

عرنیین کی سزا پر ایک اشکال کا جواب:

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مثلہ ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم مثلہ سے پہلے کا ہے اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے ابل صدقہ کے راعی کو جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذرؓ کے صاحبزادے تھے،(۱) اسی طرح قتل کیا تھا، اس لیے قصاصًا ایسا کیا گیا۔(۲)

"قصاص بالمثل" میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف:

یہیں سے "قصاص بالمثل" کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے:

امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں: ایک یہ کہ "تحریق بالنار" کے سوا ہر جنایت میں "قصاص بالمثل" ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر جنایت میں "قصاص بالمثل" ہے، سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو، مثلاً زنا یا لواطت۔(۳)

حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے،(۴) ان کا استدلال "سنن ابن ماجہ" کی روایت سے ہے "لا قود إلا بالسیف"(۵) البتہ زخموں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں مماثلت ممکن ہو، وہاں

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه ۱/۱۰۷، تحت الرقم: ۷۲، ونصه: «راعي رسول الله قيل: يسار مولى رسول الله ﷺ، وقيل: ابن أبي ذر الغفاري». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ۳/۱۵۶، تحت الرقم: ۲۳۳ ونصه: «ما وجه تعذيبهم بالنار، وهو تسمير أعينهم بمسامير محمية... الجواب: أنه كان قبل نزول الحدود، وآية المحاربة والنهي عن المثلة، فهو منسوخ، وقيل: ليس بمنسوخ، وإنما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بما فعل قصاصا؛ لأنهم فعلوا بالرعاة مثل ذلك». (ج)

(۳) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب القتل، باب القصاص بغير السيف ۱۲/۱۴۰، ونصه: «فإذا ثبت اعتبار المماثلة في القصاص بكل ما يقتل بمثله، فهو على العموم بكل ما قتل إلا بثلاثة أشياء أن يقتل بالسحر، أو باللواط، أو بسقي الخمر، فلا يقتل بالسحر وإن قتل ولا يقتل باللواط وإن لاط به، ولا يقتب بسقي الخمر وإن سقاه، ويعدل إلى قتله بالسيف... من حرقه بالنار، فيكون الولي بالخيار بين أن يعدل عن حرقه بالنار إلى قتله بالسيف، فله ذلك؛ لأنه أوجى وأسل، فيضرب عنقه، ولا يعدل عنه، فإن عدل عن العنق إلى غيره من جسده أساء وعزر، وقد استوفى قصاصه، وإن أراد أن يقتص منه بإحراقه بالنار كان له إلخ». (ج)

(۴) الدر المختار، كتاب الجنايات، فصل فيما يوجب القود وفيما لا يوجب ۶/۵۳۷، ونصه: «ولا يقاد إلا بالسيف وإن قتله بغيره». (ج)

(۵) أخرجه ابن ماجه في سننه عن النعمان بن بشير، كتاب الديات، باب لا قود إلا بالسيف، رقم: ۲۶۶۷. (ر)

قصاص ہوگا ورنہ ارش یا دیت۔(۱)

قوله: "وألقاهُم بالحرّة":

"حرة" ایسی پتھریلی زمین کو کہتے ہیں، جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر زمین سے ابھرے ہوئے ہوتے ہیں،(۲) مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعاتِ زمین ایسے ہی ہیں۔

قوله: "قال أنس فكنت أرى أحدهم يكد الأرض بفيه حتى ماتوا":

"يكد" کے معنیٰ ہیں رگڑنا، ایک روایت میں "یکدم"(۳) کے الفاظ ہیں، جس کے معنی ہیں کاٹنا،(۴) بعض روایات میں اس عمل کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پیاسے تھے اور انہیں پانی نہیں دیا گیا تھا، اگر یہ بات صحیح ہو، تو یہ انہی کی خصوصیت ہوگی، ورنہ حکم یہ ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی ہی شدید سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے، تو اسے پانی دیا جائے گا۔(۵) والله أعلم۔

---

(۱) الدر المختار، كتاب الجنايات، باب القود في مادون النفس ۶/۵۵۰، ونصه: «القود في ما دون النفس، وهو في كل ما يمكن فيه رعاية حفظ المماثلة إلخ»، وكذا في معارف السنن للبنوري، حكم المماثلة في القصاص ۱/ ۲۷۹، ونصه: «والجروح قصاص، وذلك في ما أمكن القصاص فيه إلخ». (ج)

(۲) تهذيب اللغة لأبي منصور، باب الحاء والراء ۳/۲۷۶، ونصه: «الحرة: أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها احترقت بالنار». (ج)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه، رقم: ۷۲، ونصه: «وربما قال حماد: يكدم الأرض بفيه». (ر)

(۴) تاج العروس للزبيدي ۳۳/ ۳۳۱، ونصه: «كدمه يكدمه ويكدمه من حدي نصر وضرب كدما: عضه بأدنى فمه... وقيل: هو العض عامة». (ج)

(۵) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل إلخ ۳/۱۵۶، ونصه: «إن الإجماع قام على أن من وجب عليه القتل، فاستسقى الماء إنه لا يمنع منه، لئلا يجتمع عليه عذابان؟ الجواب: أنه إنما لم يسقوا هناك معاقبة لجنايتهم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم دعا عليهم، فقال: عطش الله من عطش آل محمد الليلة، أخرجه النسائي: فأجاب الله دعاءه، وكان ذلك بسبب أنهم منعوا في تلك الليلة إرسال ما جرت به العادة من اللبن الذي كان يراح به النبي صلى الله عليه وسلم من لقاحه في كل ليلة، كما ذكره ابن سعد، ولأنهم ارتدوا فلا حرمة لهم، وقال القاضي عياض: لم يقع نهي من النبي صلى الله عليه وسلم عن سقيهم وفيه نظر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم، اطلع على ذلك، وسكوته كاف في ثبوت الحكم. وقال النووي: المحارب لا حرمة له في سقي الماء ولا في غيره، ويدل عليه أن من ليس معه ماء إلا لطهارته ليس له أن يسقيه المرتد ويتيمم، بل يستعمله ولو مات المرتد عطشا». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيْحِ

(٧٤) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا وُضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ[1]... إِذَاخَرَجَ مِنْ قُبُلِ الْمَرْأَةِ الرِّيحُ وَجَبَ عَلَيْهَا الوُضُوءُ».

قوله: "لا وضوء إلا من صوت أو ريح":

نقضِ وضو کا اصل سبب تیقن حدث ہے:

یہ حصر باتفاق اضافی ہے اور صوت اور ریح باتفاق تیقن حدث سے کنایہ ہے،[2] چنانچہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت اور ریح کے بغیر خروج ریح کا تیقن ہو جائے تب بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے،[3] اس کی دلیل "أبو داود" میں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات وسوسہ کے ایک مریض سے فرمائی تھی،[4] نیز اسی حدیث کی تفصیل "كشف الأستار" میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح مرفوعاً مروی ہے: "يأتي أحدكم الشيطان في صلاته حتى ينفخ في مقعدته، فيخيل إليه أنه قد أحدث ولم يحدث، فإذا وجد ذلك أحدكم، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً بأذنه، أو يجد

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، رقم: ٣٦٢، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب إذا شك في الحدث، رقم: ١٧٧. (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الريح ١١٠/١، تحت الرقم: ٧٤، ونصه: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح كناية عن تيقن الحدث». (ج)

(٣) الكاشف عن حقائق السنن (شرح المشكاة للطيبي)، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الوضوء ٧٥٨/٣، ونصه: «قوله: (حتى يسمع) حس: معناه حتى يتيقن الحدث، لا أن سماع الصوت أو وجود الريح شرط». (ج)

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب إذا شك في الحدث، رقم: ١٧٦، ونصه: «عباد بن تميم، عن عمه، قال: شكى إلى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل يجد الشيء في الصلاة حتى يخيل إليه، فقال: لا ينفتل حتى يسمع صوتا، أو يجد ريحا». (ج)

ريحًا بأنفه"۔ (۱)

قوله: "إذا خرج من قبل المرأة الريح وجب عليها الوضوء":

"ريح القبل" کے ناقضِ وضو ہونے میں فقہاء کا اختلاف:

امام مالک کے نزدیک ریحِ قُبل مطلقاً غیر ناقضِ وضو ہے۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض ہے۔ (۳)

حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے کہ ریحِ قُبل سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ "ريح القبل" درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقضِ وضو نہیں۔ (۴)

اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے، تو صاحبِ "هداية" اور صاحبِ "البحر الرائق" کے قول کے مطابق ریحِ قبل محلِ نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لیے ناقضِ وضو نہیں ہوتی۔ (۵)

---

(۱) كشف الأستار عن زوائد البزار للهيثمي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم، رقم: ۲۸۱. (ج)

(۲) التاج والإكليل لأبي عبد الله المالكي، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/ ۴۲۲، ونصه: «وكذلك الريح من القبل لا وضوء فيه عند مالك». (ج)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ۲/ ۴، ونصه: «فالخارج من قبل الرجل أو المرأة أو دبرهما ينقض الوضوء سواء كان غائطا أو بولا أو ريحا أو دودا أو قيحا أو دما أو حصاة أو غير ذلك، ولا فرق في ذلك بين النادر والمعتاد، ولا فرق في خروج الريح بين قبل المرأة والرجل ودبرهما نص عليه الشافعي رحمه الله». (ج)

(۴) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/ ۳۷، ونصه: «(قوله: لقوله تعالى) وجه التمسك به في عموم ما يخرج دودة كانت أو حصاة أو ريحا إلا ما استثنى منه، وهو الريح الخارج من القبل، والدودة منه، وأما الريح من الذكر، فهو اختلاج لا ريح فلا ينقض»، وفي تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الطهارة، نواقض الوضوء ۱/ ۸، ونصه: «والريح الخارج من قبل المرأة، وذكر الرجل لا ينقض الوضوء؛ لأنه اختلاج، وليس بريح». (ج)

(۵) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/ ۱۸، ونصه: «والدابة تخرج من الدبر ناقضة ... بخلاف الريح الخارجة من قبل المرأة، وذكر الرجل؛ لأنها لا تنبعث عن محل النجاسة»، وفي البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، نواقض الوضوء ۱/ ۳۱، ونصه: «الريح الخارجة من الذكر، وفرج المرأة، فإنها لا تنقض الوضوء على الصحيح؛ لأن الخارج منهما اختلاج، وليس بريح خارجة، ولو سلم فليست بمنبعثة عن محل النجاسة». (ج)

"مفضاۃ" کے بارے میں فقہائے حنفیہ کے مختلف اقوال:

مفضاۃ کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے کہ اس کا وضوریحِ قبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے تین اقوال ذکر کیے ہیں:

- ایک یہ کہ مفضاۃ پر وضو واجب ہے۔
- دوسرا یہ کہ اگر ریح قبل منتن ہو، تو واجب ہے ورنہ نہیں۔
- تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر وضو واجب نہیں، البتہ اس کے لیے مستحب اور بہتر ہے۔ اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہرحال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کرلے۔[1] واللہ أعلم۔

---

(۱) البحر الرائق لابن نجیم، نواقص الوضوء ۱/ ۳۲، ونصه: «وأما المفضاة، وهي التي صار مسلك البول والغائط منها واحدا أو التي صار مسلك بولها ووطئها، واحدا فيستحب لها الوضوء من الريح، ولا يجب؛ لأن اليقين لا يزول بالشك، وعن محمد وجوبه، وبه أخذ أبو حفص للاحتياط ،ورجحه في فتح القدير، بأن الغالب في الريح كونها من الدبر بل لا نسبة لكونها من القبل به، فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين، وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين، فترجح الوجوب، لكن ينبغي ترجيحه فيها بالمعنى الأول أما بالمعنى الثاني فلا؛ لأن الصحيح عدم النقض بالريح الخارجة من الفرج، وقوله في الهداية لاحتمال خروجه من الدبر يشير إلى المعنى الأول». (ج)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

(۷۷) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ نَامَ، وَهُوَ سَاجِدٌ، حَتَّى غَطَّ أَوْ نَفَخَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَقُلْتُ: يَارَسُولَ الله، إِنَّكَ قَدْ نِمْتَ، قَالَ: إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا؛ فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ(۱) ... وَأَبُو خَالِدٍ اسْمُهُ يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

قوله: "حتى غطّ أو نفخ":

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں اور یہاں مراد وہ آواز ہے جو سونے والے کے سانس کے ساتھ نکلتی ہے۔(۲)

قوله: "إنّ الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعًا":

جواب علی اسلوب الحکیم:

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نومِ انبیاء ناقضِ وضو نہیں ہوتی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے، جو عام لوگوں کے لیے بھی فائدہ مند ہو(۳) اور آپ ﷺ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام إلخ، رقم:۶۹۸، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من النوم، رقم:۲۰۲. (ج)

(۲) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الغين المعجمة ۳۶۲/۷، ونصه: «غطط غطه ... وغطيط النائم والمخنوق: نخيره، وفي الحديث: أنه نام حتى سمع غطيطه، هو الصوت الذي يخرج مع نفس النائم». (ج)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الوضوء من النوم ۱۰۸/۱، ونصه: «أما جوابه صلى الله عليه وسلم عن نوم نفسه الشريفة، فكان ممكنًا بأنه لا ينام قلبه اليقظان، وإن نامت فيما يبدو لنا العينان غير أنه صلى الله عليه وسلم لم يجبه به إفتاء للسائل بجواب عام يشمل كل مكلف نام». (ج)

عام مسلمانوں کے لیے بھی ناقض نہیں ہوتی،(۱) چہ جائیکہ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ناقض ہو۔

"وضوء من النوم" کے بارے میں مختلف اقوال:

"وضوء من النوم" کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آٹھ (۸)(۲) اور علامہ عینیؒ نے نو (۹) اقوال نقل کیے ہیں،(۳) لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین (۳) قول ہیں:

پہلا قول:

نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمر، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت ابومجلز رضی اللہ عنہم، حضرت حمید الاعرج(۴) اور حضرت شعبہؒ سے منقول ہے۔(۵)

دوسرا قول:

نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، یہ قول حضرت حسن بصری اور اسحاق بن راہویہؒ سے منقول

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ۱/۱۴۱، ونصه: «قال في شرح الوهبانية ظاهر الرواية أن النوم في الصلاة قائما أو قاعدا أو ساجدا لا يكون حدثا سواء غلبه النوم أو تعمده». (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الحيض، باب الدليل على أن النوم إلخ ۴/۷۳، ونصه: «وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب: أحدها أن النوم لا ينقض الوضوء على أي حال... والمذهب الثامن أنه إذا نام جالسا ممكنا مقعدته من الأرض لم ينتقض وإلا انتقض سواء قل أو كثر، سواء كان في الصلاة أو خارجها». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم ۳/۱۰۹، ونصه: «وأما النوم، ففيه أقوال: الأول: إن النوم لا ينقض الوضوء بحال، التاسع: إذا نام جالسا إلخ». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام حمید بن قیس الأعرج ہے، (۰۰۰-۱۳۲ھ = ۰۰۰-۷۴۹م) آپ نے عطاء بن ابی رباح اور عمر بن عبد العزیز رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے امام مالک اور سفیان ثوری رحمہما اللہ نے روایات لی ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۷/۳۸۴). (ج)

(۵) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم ۳/۱۰۹، ونصه: «إن النوم لا ينقض الوضوء بحال، وهو محكي عن أبي موسى الأشعري، وسعيد بن المسيب، وأبي مجلز، وحميد بن عبد الرحمن الأعرج، وقال ابن حزم: وإليه ذهب الأوزاعي، وهو قول صحيح عن جماعة من الصحابة وغيرهم، منهم: ابن عمر». (ج)

ہے۔[1]

تیسرا قول:

نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض ہے۔ یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے۔

درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہٖ ناقض نہیں بلکہ مظنۂ خروجِ ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے،[2] چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لیے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نومِ غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے اور استرخاء مفاصل محقق ہو جائے ناقضِ وضو ہے، چونکہ حالتِ نوم میں خروجِ ریح کا علم نہیں ہو سکتا، اس لیے استرخاء مفاصل کو شرعاً خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیثِ باب میں "إذا اضطجع استرخت مفاصله" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخائے مفاصل پر ہے، لہٰذا اگر استرخائے مفاصل کے باوجود کسی کو عدمِ خروج کا یقین ہو، تب بھی نقضِ وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے۔[3]

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «النوم ينقض الوضوء على كل حال، وهو مذهب الحسن والمزني وأبي عبد الله القاسم بن سلام وإسحاق بن راهويه». (ج)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات، فصل في نواقض الوضوء ۱/۴۷، ونصه: «لأن مناط النقض الحدث لا عين النوم، فلما خفي بالنوم أدير الحكم على ما ينتهض مظنة له»، وفي نهاية المطلب في دراية المذهب لأبي المعالي الجويني الشافعي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء ۱/۶۴، ونصه: «وإنما جرى ذكر النوم؛ لأنه مظنة الغفلة غالبا، وفي ذكر السبب المترتب على النوم ما يشعر بتعميم المعنى»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب نواقض الطهارة الصغرى ۱/۸۳، ونصه: «لأن النوم إنما نقض؛ لأنه مظنة لخروج الريح من غير علمه»، وفي المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب المالكي، كتاب الطهارة، باب الوضوء ۱/۱۵۴، ونصه: «لأن الغالب منه أن الاستثقال فيه يؤدي إلى خروج الحدث، فأجرى غالبه مجرى يقينه، ولذلك علله صلى الله عليه وسلم حين قال: "فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله"؛ ولأن النائم يخرج منه الريح غالبا». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الذبائح والصيود، فصل في بيان شرط حل الأكل ۵/۴۳، ونصه: «الأصل المعهود في الشرع من إقامة السبب مقام المسبب عند العذر والضرورة، كما يقام السفر مقام المشقة، والنكاح مقام الوطء، والنوم مضطجعا، أو متوركا مقام الحدث، ونحو ذلك». (ج)

نومِ غالب کی تحدید میں جمہور کا آپس میں اختلاف:

پھر تیسرے قول والوں میں استرخائے مفاصل اور نومِ غالب کی تحدید میں اختلاف ہوگیا، امام شافعیؒ نے "زوال مقعد عن الأرض" کو استرخائے مفاصل کی علامت قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی۔(۱)

حنفیہ کا مختار مذہب:

حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو استرخاءِ مفاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے اور اگر نوم غیر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر "تماسك المقعد على الأرض" باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے اور اگر تماسک فوت ہوگیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے،(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اس حالت میں سو جائے کہ اگر نوم غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض وضو ہوگی، البتہ اگر مقعد زمین پر اچھی طرح جما ہوا ہو تو اس انداز سے ٹیک لگا کر سونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔(۳)

---

(۱) الأم للإمام الشافعي، باب ما يوجب الوضوء ومالا يوجبه ۱/۲۷، ونصه: «قال: وإن زال عن حد الاستواء في القعود نائما، وجب عليه الوضوء؛ لأن النائم جالسا يكل نفسه إلى الأرض، ولا يكاد يخرج منه شيء إلا ينتبه، وإذا زال، كان في حد المضطجع بالموضع الذي يكون منه الحدث»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي ۱/۲۸۱، ونصه: «والنوم ينقض الوضوء، وهو محمول على نوم غير ممكن مقعده». (ج)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات، فصل في نواقض الوضوء ۱/۴۷، ونصه: «ظاهر المذهب عن أبي حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة للأمن من الخروج»، وفي المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارات، الفصل الثاني في بيان إلخ ۱/۶۲، ونصه: «إذا نام في صلاته قائما أو راكعا أو ساجدا، فلا وضوء عليه، ولو نام مضطجعا أو متوركا، فعليه الوضوء». (ج)

(۳) درر الحكام لملا خسرو، كتاب الطهارة، نواقض الوضوء ۱/۱۵، ونصه: «(واختلف في) نوم (مستند إلى ما لو أزيل لسقط) قاله في الهداية عند عد النواقض أو مستندا إلى شيء لو أزيل لسقط، وقال شراحه هذا مما اختاره الطحاوي، وليس من أصل رواية المبسوط، وفي المحيط إن لم يكن مستقرا على الأرض كان حدثا، وإن كان مستقرا لا وهو الأصح»، وفي مجمع الأنهر لداماد آنفدي، كتاب الطهارة ۱/۲۰، ونصه: «أو مستند إلى ما لو أزيل لسقط) بحيث يكون مقعده زائلا عن الأرض؛ لأن الاسترخاء يبلغ غايته بهذا النوع من الاستناد إلا أن السند يمنعه عن السقوط، وإن لم يزل لا ينتقض في أصح الروايتين عند الإمام؛ لأن استقرار المقعد على الأرض يمنع عن الخروج». (ج)

استرخائے مفاصل سے متعلق حضرت گنگوہیؒ کا لطیف نکتہ:

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیثِ باب کی تصریح کے مطابق استرخائے مفاصل پر ہے اور اسی کے لیے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں اور چونکہ استرخائے مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قویٰ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لیے یہ حدود بھی دائمی نہیں ہیں، لہٰذا حنفیہ کو آج کل اپنے مسلک پر اصرار نہیں کرنا چاہیے، کہ ہیئتِ صلوٰۃ پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا؛ کیونکہ اس دور میں ہیئتِ صلوٰۃ پر بھی استرخاء متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ حالتِ تربع میں سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا۔(۱)

بہر حال جمہور نے حدیثِ باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نومِ غیر غالب جس میں استرخائے مفاصل نہ ہو، ناقضِ وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اضطجاع سے اس لیے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے۔

قوله: "قال أبو عيسى: وأبو خالد اسمه يزيد بن عبد الرّحمن":

حدیثِ باب کی سند پر امام ابوداؤدؒ کے دو اعتراضات:

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن در حقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابوداؤدؒ نے اس کی سند پر دو اعتراض کیے ہیں:

○ ایک یہ کہ اس روایت کا مدار "أبو خالد يزيد بن عبد الرحمن دالاني"(۲) پر ہے، جسے ضعیف

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الوضوء من النوم ۱/۱۰۸، ونصه: «كان أصحاب النبي ﷺ ينامون، ثم يقومون إلخ، هذا ظاهر على ما مهدنا؛ فإن الرطوبة لم تكن قد غلبت على معداتهم حتى يستغرقوا في النوم استغراق أهل زمننا، والغلبة على العقل هو الملاك في ذلك، وعلى هذا لا تخالف بين الأقوال التي ذكرها الترمذي ههنا؛ فإن الغلبة على العقل وذهاب الاستمساك جريه بعضهم بالرؤيا وبعضهم بالاضطجاع، والمعنى المقصود واحد لكن ينبغي لأحناف زماننا ترك مذهبهم القديم من أنه إذا نام على الهيئة الصلاتية لم تنتقض طهارته إذ كثيرا ما رأينا من الناس أحدث في نومه جالسا متربعا، ولم يشعر به». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام يزيد بن عبد الرحمن بن أبي سلامة الدالاني ہے، آپ محدث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے قتادہ اور حکم بن عتیبہ رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں شعبہ، شجاع بن ولید اور سفیان ثوری رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۳۳/۲۷۳). (ج)

کہا گیا ہے۔

○ دوسرے یہ روایت "قتادہ عن أبي العالية" کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، [1] لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابو خالد دالانی سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابو العالیہ کے درمیان انہوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بناء پر امام ابو داؤدؒ کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے۔

مذکورہ اعتراضات کی تردید:

لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابو داؤدؒ کے اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابو خالد دالانی مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علمائے حدیث شامل ہیں، مثلاً ابو حاتمؒ [2] اور ابن جریر طبریؒ، [3] رہا یہ معاملہ کہ قتادہؒ نے ابو العالیہ سے صرف چار (۴) حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابو خالد دالانی کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت پانچویں روایت ہوگی، جس کو قتادہ نے ابو العالیہ سے روایت کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں ہے۔

قائلین عدم نقض کی دلیل:

جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، ان کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اگلی حدیث سے ہے:

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم، رقم: ۲۰۲، ونصه: «قال أبو داود: قوله: الوضوء على من نام مضطجعا، هو حديث منكر لم يروه إلا يزيد أبو خالد الدالاني، عن قتادة، وروى أوله جماعة عن ابن عباس، ولم يذكروا شيئا من هذا، وقال: كان النبي صلى الله عليه وسلم محفوظا، وقالت عائشة رضي الله عنها: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تنام عيناي ولا ينام قلبي»، وقال شعبة: إنما سمع قتادة من أبي العالية أربعة أحاديث». (ج)

(۲) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، من اسمه يزيد ۴۴۲/۷، ونصه: «يزيد بن عبد الرحمن أبو خالد الدالاني الأسدي الكوفي عن عمر بن مرة والمنهال بن عمرو، وعنه الثوري، وشعبة، وثقه أبو حاتم». (ج)

(۳) الجوهر النقي لابن التركماني، باب نوم المساجد ۱۲۱/۱، ونصه: «(ذكر فيه) حديثا عن يزيد الدالاني عن قتادة ... وذهب ابن جرير الطبري إلى أنه لا وضوء إلا من نوم، أو اضطجاع، واستدل بهذا الحديث، وصححه، وقال: الدالاني لا ندفعه عن العدالة والأمانة، والأدلة تدل على صحة خبره لنقل العدول من الصحابة عنه عليه السلام قال من نام وهو جالس فلا وضوء عليه ومن اضطجع فعليه الوضوء». (ج)

"قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون، ثم يقومون فيصلون ولا يتوضئون"۔

جمہور کی طرف سے جواب:

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابۂ کرامؓ کی یہ نیند نمازِ عشاء کے انتظار میں تھی[1] اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے۔[2]

مذکورہ جواب پر اعتراض:

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں:"حتی تخفق رؤوسهم" کما عند أبي داود[3] اور "سنن الدار قطني"، "سنن الكبرى للبيهقي" اور "مسند أبي يعلى" وغیرہ میں بعض روایات کے اندر "يوقظون للصلاة حتى إني لأسمع لأحدهم غطيطا"[4] اور بعض میں "فيضعون جنوبهم"[5] کے الفاظ بھی آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من النوم قاعدا، رقم: ۵۹۰، ونصه: «عن أنس قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون العشاء الآخرة حتى تخفق رؤوسهم، ثم يصلون، ولا يتوضئون». (ج)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات، فصل في نواقض الوضوء ۱/ ۴۹، ونصه: «كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم، فمنهم من ينام، ثم يقوم إلى الصلاة، فيجب حمله على النعاس، وقد قال الحلواني: لا ذكر للنعاس مضطجعا، والظاهر أنه ليس بحدث؛ لأنه نوم قليل». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من النوم، رقم: ۲۰۰. (ر)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما روي في النوم قاعدا لا ينقض الوضوء، رقم: ۴۷۴، ونصه: «عن أنس، قال: لقد رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوقظون للصلاة، حتى إني لأسمع لأحدهم غطيطا، ثم يصلون، ولا يتوضئون»، وكذا في السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، جماع أبواب الحدث، باب ترك الوضوء من النوم قاعدا، رقم: ۵۹۲. (ر،ت)

(۵) مسند أبي يعلى للموصلي، مسند أنس بن مالك إلخ، قتادة، عن أنس، رقم: ۳۱۹۹، ونصه: «عن أنس، أو عن أناس، من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يضعون جنوبهم، فينامون منهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ». (ر،ت)

پہلو پر لیٹ کر خراٹے لینے لگتے تھے اور انہیں نماز کے لیے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نومِ خفیف پر محمول کرنا مشکل ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سوجاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لیے "تخفق رؤوسهم" آیا ہے اور بعض کو اسی حالت میں خراٹے بھی آجاتے تھے اور انہیں نماز کے لیے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالتِ جلوس ہوتا تھا، اس لیے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم پہلو پر لیٹ کر سوجاتے تھے، لیکن ان میں سے بعض تو وہ تھے جن کی نیند مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لیے ان کو وضو کی ضرورت نہ تھی اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی اور اسی میں غطیط بھی سنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کیے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ "مسند بزار" میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كانوا يضعون جنوبهم، فمنهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ"(۱) اسی طرح کی ایک روایت "مسند أبي يعلى" میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: "عن أنس رضي الله عنه أوعن أناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يضعون جنوبهم، فينامون، فمنهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ"(۲) علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "مجمع الزوائد" میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے، جس سے مسئلہ بالکل صاف ہوجاتا ہے،(۳) ذكر هذا التفصيل الشيخ العثماني في المجلد الثالث من "فتح الملهم شرح صحيح مسلم"۔(۴)

---

(۱) أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، رقم: ۷۰۷۷.(ج)

(۲) أخرجه أبو يعلى في مسنده، قتادة، عن أنس، رقم: ۳۱۹۹.(ر،ت)

(۳) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من النوم، رقم: ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، «ورجاله رجال الصحيح».(ج)

(۴) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب: الدليل على أن نوم الجالس لا ينقض الوضوء ۳/ ۱۹۶، ونصه: «قال العبد الضعيف عفا الله عنه: حديث الباب بمجموع طرقه، وألفاظه يدل على أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا على نوعين قد جمع أنس بيانهما في حديث واحد، =

....

= فمنهم من كان ينام جالساً؛ فإن خفقة الرأس لا تكون إلا للجالس، كما قاله الزيلعي المخرج، ومنهم من كان يضع جنبه على الأرض، كما صرح به في حديث البزار، ولعل الغطيط والإيقاظ إن كانا من لوازم النوم المستغرق وجداً في النوم الأول دون الثاني... ولعل الواضعون جنوبهم ما كانوا ينامون نوماً مستغرقاً، كما يشير إليه لفظة "حتى نعس بعض القوم" عند إسحاق بن راهويه وابن حبان، وقليل النوم غير ناقض عندنا، وكان من استغرق منهم يتوضأ إلخ». (ج)

بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

(٧٠) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقِطٍ»، قَالَ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الحَمِيمِ؟ قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «يَا ابْنَ أَخِي! إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا.[١]

قوله: "الوضوء مما مست النار":

یہاں مبتداء کی خبر "واجب" یا "ثابت" محذوف ہے۔[٢]

قوله: "قال: فقال له ابن عباس: أنتوضأ من الدهن أنتوضأ من الحميم؟":

اس کے جواب میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: "يا أخي، إذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا تضرب له مثلا" یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوع کو اپنی رائے سے رد کریں یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کریں، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ حضور نبی کریم ﷺ ایسی بات نہیں فرما سکتے،[٣] حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو بارہا

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار، رقم: ٣٥٢، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء مما غيرت النار، رقم الحديث: ٤٨٥. (ج)

(٢) قوت المغتذي على جامع الترمذي للسيوطي ١/٧٧، ونصه: «الوضوء مما مست النار هو مبتدأ أو خبر، أي: ثابت أو مستقر». (ج)

(٣) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار ١/١٠٩، ونصه: «ثم إن إيراد ابن عباس ومعارضته إنما هو بفهم أبي هريرة الراوي لا الحديث، فإن ابن عباس رضي الله عنهما لما رأى الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم أيضا أنهم لا يتوضؤون بعد أكل الأشياء التي مست النار ظن أن أباهريرة هو الذي حمل الحديث غير محمله المراد». (ج)

گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔(۱)

"وضوء مما مست النار" کے بارے میں جمہور کا موقف:

بہرکیف "وضوء مما مست النار" کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا، لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ "وضوء مما مست النار" واجب نہیں،(۲) جو حضرات وجوبِ وضو کے قائل تھے(۳) وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً حدیثِ باب وغیرہ، لیکن جمہور ان بے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے "ترك الوضوء" ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث۔

حدیثِ باب کے تین جوابات:

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

۱) "وضوء مما مست النار"، کا حکم منسوخ ہوچکا ہے(۴) اور اس کی دلیل "سنن أبي داود" میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "قال كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار"۔(۵)

۲) وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر،(۶) اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة إلخ، رقم: ۲۰۷، ونصه: «عن عبد الله بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل كتف شاة، ثم صلى، ولم يتوضأ». (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار ۴/۴۳، تحت الرقم: ۹۰، ونصه: «ثم إن هذا الخلاف الذي حكيناه كان في الصدر الأول، ثم أجمع العلماء بعد ذلك على أنه لا يجب الوضوء بأكل ما مسته النار». (ج)

(۳) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل ما عدا لحم الجزور من الأطعمة إلخ ۱/۱۴۱، ونصه: «وذهب جماعة من السلف إلى إيجاب الوضوء مما غيرت النار، منهم ابن عمر، وزيد بن ثابت، وأبو طلحة، وأبو موسى، وأبو هريرة، وأنس، وعمر بن عبد العزيز، وأبو مجلز، وأبو قلابة، والحسن، والزهري». (ج)

(۴) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار ۱/۴۹، ونصه: «حديث ابن عباس أدل الأحاديث على أن الوضوء مما مست النار منسوخ». (ج)

(۵) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم: ۱۹۲. (ر)

(۶) شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ۱/۳۱۲، ونصه: «وقد يحتمل أن يكون الوضوء محمولا على الاستحباب». (ج)

بھی ثابت ہے اور ترکِ وضو بھی[1] اور یہ استحباب کی شان ہے۔[2]

۳) اس باب میں وضو سے مراد وضوء اصطلاحی نہیں بلکہ وضوء لغوی ہے، یعنی: ہاتھ منہ دھونا[3] اس کی دلیل "جامع الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في التسمية على الطعام" میں حضرت عکراش بن ذویبؓ کی روایت ہے، جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ثم أتينا بماء فغسل رسول الله ﷺ يديه، ومسح ببلل كفيه وجهه، وذراعيه، ورأسه، وقال: يا عكراش، هذا الوضوء مما غيرت النار"[4] نیز "مسند بزار" میں عبدالرحمن بن غنم اشعریؒ[5] فرماتے ہیں: "قلت لمعاذ بن جبل: هل كنتم تتوضؤون مما غيرت النار، قال: نعم إذا أكل أحدنا طعاما مما غيرت النار غسل يديه وفاه، فكنا نعد هذا وضوءًا"۔[6]

میری رائے:

محدثین وفقہاء نے یہ تین مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں، لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد جو بات احقر کو سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ تینوں توجیہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی "وضوء مما مست النار" سے وضوء لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراشؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اور یہ عمل مستحب تھا واجب کبھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم: ۱۹۱، ونصه: «أخبرني محمد بن المنكدر، قال: سمعت جابر بن عبد الله، يقول: «قربت للنبي صلى الله عليه وسلم خبزا ولحما فأكل، ثم دعا بوضوء فتوضأ به، ثم صلى الظهر، ثم دعا بفضل طعامه فأكل، ثم قام إلى الصلاة، ولم يتوضأ». (ج)

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، كتاب الطهارة، فصل في سنن الوضوء ص: ۴۲، ونصه: «فالمستحب ما استوى فعله مع تركه». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، ۱/۲۸۷، ونصه: «عامة أهل العلم على أن الوضوء مما مسته النار منسوخ، وتأول بعضهم على غسل اليد والفم، قال قتادة: من غسل فمه فقد توضأ». (ج)

(۴) أخرجه الترمذي، أبواب الأطعمة، باب ما جاء في التسمية على الطعام، رقم: ۱۸۴۸. (ج)

(۵) آپ کا پورا نام عبد الرحمن بن غنم أشعري ہے، (۰۰۰-۷۸ھ = ۰۰۰-۶۹۷م) آپ نبی علیہ السلام کی حیاتِ مبارکہ میں پیدا ہوئے، آپ کبار اور ثقہ تابعین میں سے ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۴/۴۵). (ج)

(۶) أخرجه البزار في مسنده، مسند معاذ بن جبل، حديث معاذ بن جبل، رقم: ۲۶۶۶. (ج)

جب یہ خطرہ ہوا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضو کو واجب سمجھ لیا جائے گا یا وضو سے مراد وضوء شرعی لے لیا جائے گا، تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید "مصنف ابن أبي شيبة" میں حضرت مغيرة بن شعبة کی روایت سے بھی ہوتی ہے: "عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل طعاما، ثم أقيمت الصلاة وقد كان توضأ قبل ذلك، فأتيته بماء؛ ليتوضأ، فانتهرني وقال: وراءك ولو فعلت ذلك فعل الناس بعدي"۔(۱)

"مجمع الزوائد" میں یہی روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے:

"وعن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل طعاما، ثم أقيمت الصلاة، فقام، وقد كان توضأ قبل ذلك، فأتيته بماء ليتوضأ منه فانتهرني، وقال: "وراءك"، فساءني والله ذلك، ثم صلى، فشكوت ذلك إلى عمر فقال: يا نبي الله، إن المغيرة قد شق عليه انتهارك إياه، وخشي أن يكون في نفسك عليه شيء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس عليه في نفسي إلا خير، ولكن أتاني بماء لأتوضأ، وإنما أكلت طعاما، ولو فعلت فعل الناس ذلك بعدي»".(۲)

امام طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الكبير" ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کی روایت سے حضرت فاطمہؓ کا بھی ایک واقعہ اسی طرح نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے: "حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل البغدادي، ثنا عبد الله بن عمرو بن أبان، ثنا محمد بن فضيل، عن محمد بن إسحاق، عن أبيه، عن الحسن بن علي رضي الله عنه أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم (في) بيت فاطمة، فناولته كتف شاة مطبوخة فأكلها، ثم قام يصلي، فأخذت ثيابه، فقالت: ألا توضأ يا رسول الله؟ قال: مم يا بنية؟ قالت: قد أكلت مما مسته النار، قال: إن أطهر طعامكم لما مسته النار"۔(۳)

---

(۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارات، من كان لا يتوضأ مما مست النار، رقم: ۵۳۱. (ج)

(۲) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مست النار، رقم: ۱۳۱۵. (ج)

(۳) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، إسحاق بن يسار أبو محمد بن إسحاق، عن الحسن، رقم: ۲۷۴۲، وكذا في مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مست النار، رقم: ۱۳۲۷. (ر،ت)

ان واقعات میں حضرت مغیرہؓ کا پانی لانا اور حضرت فاطمہؓ کا وضو کے بارے میں پوچھنا، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا اور آپ ﷺ کا انکار فرمانا اس کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ نے مظنہ وجوب کے اندیشہ سے اسے ترک فرمادیا تھا، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا، بلکہ مستحب تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتدائے اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایتِ باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی زبان سے اس کا حکم سن کر تعجب کا اظہار نہ کرتے، بہر حال آخری دور میں اس کا استحباب بھی منسوخ ہو گیا تھا، اس لیے کہ آنحضرت ﷺ نے "وضوء مما مست النار" کو بالکل ترک فرمادیا تھا، جیسا کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور کی حالت میں حضور اکرم ﷺ کی رفاقت کا موقع فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں انہوں نے کبھی آپ ﷺ کو "وضوء مما مست النار" کرتے نہیں دیکھا، امام ابوبکر حازمیؒ نے کتاب "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے "وضوء مما مست النار" کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے،(۱) بہر حال ماسبق توجیہ سے تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے۔

---

(۱) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار ۴۹/۱، ونصه: «حديث ابن عباس أدل الأحاديث على أن الوضوء مما مست النار منسوخ». (ج)

بابٌ فِيْ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

(٨٠) عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً، فَأَكَلَ، وَأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطَبٍ فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّأَ لِلظُّهْرِ وَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَأَتَتْهُ بِعُلَالَةٍ مِنْ عُلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.(١)

قوله: "فأكل ثم صلى العصر ولم يتوضأ":

حدیثِ جابر سے متعلق امام ابوداؤد اور دیگر محدثین کا اختلاف:

امام ابوداؤدؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث انہی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے، جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا: "كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار"(٢) گویا امام ابوداؤدؒ کے خیال میں یہ "أمرين" اسی مذکور في الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے وقت آپ ﷺ نے گوشت کھا کر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا "فكان الثاني ناسخا للأول" لیکن دوسرے محدثین وفقہاء نے امام ابوداؤدؒ کے اس خیال کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں؛ کیونکہ راوی کے متحد ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ "كان آخر الأمرين" سے

---

(١)أخرجه أبوداود، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم:١٩٢، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما غيرت النار، رقم:١٨٥.(ج)

(٢)سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم: ١٩٢: «قال أبو داود: هذا اختصار من الحديث الأول».(ر،ز)

یہی واقعہ مراد ہو،(۱) بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیثِ باب کے واقعہ میں آپ ﷺ کا ظہر کے لیے وضو فرمانا کسی حدث کے سبب سے تھا، نہ کہ اکل لحم کی وجہ سے۔(۲) واللہ سبحانہ أعلم۔

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ۱/۴۰۵، تحت الرقم: ۲۰۷، ونصه: «لم يرد به جابر رضي الله عنه بيان النسخ...بل أراد من الأمرين الواقعتين كما ذكرهما هو قبله، ولا يكفي للنسخ مجرد كونه آخرا». (ج)

(۲) فتح الباري لابنِ حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة ۱/۳۱۱، تحت الرقم: ۲۰۸، ونصه: «فيحتمل أن تكون هذه القصة وقعت قبل الأمر بالوضوء مما مست النار، وأن وضوءه لصلاة الظهر كان عن حدث لا بسبب الأكل من الشاة». (ج)

بابُ الْوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الْإِبِلِ

(۸۱) عَنْ البَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الإِبِلِ؟ فَقَالَ: «تَوَضَّؤوا مِنْهَا»، وَسُئِلَ عَنِ الوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الغَنَمِ؟ فَقَالَ: «لَا تَتَوَضَّؤوا مِنْهَا».(۱)

قوله: "فقال توضؤوا منها" :

"وضوء من لحوم الإبل" کے بارے میں امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک:

"وضوء من لحوم الإبل" کا مسئلہ "وضوء مما مست النار" سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس کے لیے مستقل باب قائم کیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہ اگرچہ "وضوء مما مست النار" کے قائل نہیں، لیکن "وضوء من لحوم الإبل" کو واجب کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو،(۲) امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔(۳)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من لحوم الإبل، رقم: ۱۸۴، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل، رقم: ۴۹۴. (ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب مسألة أكل لحم الإبل ينقض الوضوء ۱/۱۳۸، ونصه: «قال: وأكل لحم الجزور، وجملة ذلك أن أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كل حال نيئا ومطبوخا، عالما كان أو جاهلا». (ج)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، الجزء الثاني، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ۲/۵۷، ونصه: «وفي لحم الجزور بفتح الجيم، وهو لحم الإبل قولان، الجديد المشهور لا ينتقض، وهو الصحيح عند الأصحاب، والقديم أنه ينتقض، وهو ضعيف عند الأصحاب». (ج)

جمہور کا مسلک اور حدیثِ باب کی توجیہ:

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ "وضوء من لحوم الإبل" واجب نہیں،[۱] اور حدیثِ باب میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحباب کے لیے ہے،[۲] اور استحباب کی دلیل "معجم طبراني کبیر" میں حضرت سمرۃ السوائی کی حدیث ہے: "قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إنا أهل بادية وماشية، فهل نتوضأ من لحوم الإبل وألبانها؟ قال: نعم، قلت: فهل نتوضأ من لحوم الغنم وألبانها؟ قال: لا"۔[۳]

اسی طرح "مسند أبي يعلى" میں روایت ہے: "عن مولى لموسى بن طلحة أو عن ابن لموسى بن طلحة عن أبيه عن جده قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ من ألبان الإبل ولحومها، ولا يتوضأ من ألبان الغنم ولحومها، ويصلي في مرابضها".[۴]

مذکورہ حدیثوں میں "ألبان" کا بھی ذکر ہے، حالانکہ "ألبان إبل" سے وجوب وضو کے نہ امام احمدؒ قائل ہیں، نہ امام اسحاق بن راہویہؒ،[۵] جب "وضوء من ألبان الإبل" بالاجماع استحباب پر محمول ہے، تو

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب القهقهة في الصلاة ۳۲/۱، ونصه: «وأما تغميض الميت وغسله وحمل الجنازة وأكل ما مسته النار والكلام الفاحش فليس شيء من ذلك حدثا عند عامة العلماء، وقال بعضهم: كل ذلك حدث ... وروي توضؤوا من لحوم الإبل، ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم، (ولنا) ما روينا عن النبي ﷺ أنه قال: إنما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: الوضوء مما يخرج، يعني الخارج النجس، ولم يوجد»، وفي شرح زروق على متن الرسالة لشهاب الدين المالكي، باب ما يجب منه الوضوء إلخ ۱۰۱/۱، ونصه: «ولا بأكل شيء مما مسته النار أو شربه أو لحم الإبل».(ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الابل، ۲۹۲/۱، ونصه: «وقال جمهور الفقهاء مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وغيرهم: لا ينقض الوضوء بحال، والمراد بالوضوء غسل اليد والفم عندهم».(ج)

(۳) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، سمرة أبو جابر السوائي، رقم: ۷۱۰۶.(ج)

(۴) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، مسند طلحة بن عبيد الله، رقم: ۶۳۲.(ج)

(۵) المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، فصل شرب لبن الإبل ۱۴۰/۱، ونصه: «وفي شرب لبن الإبل... لا وضوء فيه؛ لأن الحديث الصحيح إنما ورد في اللحم»، وفي مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه لإسحاق بن منصور الكوسج، كتاب الطهارة والصلاة ۲۹۷/۲، ونصه: «قلت: =

"وضوء من لحوم الإبل" بھی اسی پر محمول ہوگا۔(۱)

"وضوء من لحوم الإبل" کی علت:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے "لحوم الإبل" پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لیے حرام کردیا گیا تھا، لیکن امت محمدیہ "علی صاحبها الصلاة والتسلیمات" کے لیے جائز کردیا گیا، لہٰذا اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کردیا گیا،(۲) نیز "لحوم وألبان إبل" میں دسومت اور بو زیادہ ہوتی ہے، اس لیے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا۔(۳)

علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی رائے:

علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے "فتح الملهم" میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدریج

= ما يوجب الوضوء من الغيبة، أو الطعام، أو أذى المسلم، أو مس الفرج، أو شرب اللبن، أو لحوم الإبل، أو القبلة؟ قال (الإمام) أحمد: من مس الفرج الوضوء، ومن لحوم الإبل الوضوء، ومن القبلة إذا كان للشهوة الوضوء، وأما الغيبة (أو) الطعام أو أذى المسلم، أو شرب اللبن فأرجو ألا يكون فيه وضوء، قال إسحاق: كما قال في كله بلا رجاء». (ج)

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب: الوضوء ۱/۲۹۴، ونصه: «قال شيخنا: والأولى عندي أن يقال: إنه مستحب لخواص الأمة، وليس تشريعا عاما والله أعلم». (ج)

(۲) حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي، باب أسباب نزول الشرائع الخاصة إلخ ۱/۱۶۲، ونصه: «أن يعقوب عليه السلام مرض مرضا شديدا، فنذر لئن عافاه الله ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب إليه، فلما عوفي حرم على نفسه لحمان الإبل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها ... فنزل التوراة بالتحريم، ... فلما ظهرت النبوة في بني إسماعيل، وهم برآء من ذلك العارض لم يجب رعايته»، وفيه أيضا: موجبات الوضوء، ۱/۳۰۰، ونصه: «فلما أباحها الله لنا شرع الوضوء منها لمعنيين: أحدهما أن يكون الوضوء شكرا لما أنعم الله علينا من إباحتها بعد تحريمها على من قبلنا إلخ». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الوضوء من النوم ۱/۳۱۳، تحت الرقم: ۲۱۱، ونصه: «...فيه بيان العلة للمضمضة من اللبن، فيدل على استحبابها من كل شيء دسم، ويستنبط منه استحباب غسل اليدين للتنظيف». (ج)

ہوئی ہے، پہلے مطلق "ما مست النار" سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صرف لحومِ ابل سے، اس کے بعد یہ تمام احکام منسوخ ہوگئے۔[1] واللہ أعلم۔

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل ۳/ ۱۶۵، تحت الرقم: ۸۰۰، ونصه: «قلت: ولعله صلى الله عليه وسلم تدرج في نسخ إيجاب الوضوء مما مسته النار إلخ». (ج)

بابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

(۸۲) عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.[۱]

مسِ ذکر کے ناقضِ وضو ہونے میں فقہاء کے مذاہب:

فقہاء ومحدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکۃ الآراء رہا ہے، کہ مسِ ذکر موجب وضو ہے یا نہیں؟

شوافع کا مسلک:

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر "مس الذكر بباطن الكف بلا حائل" ہو تو ناقضِ وضو ہے،[۲] علامہ ابو اسحاق شیرازی شافعیؒ[۳] نے "المهذب" میں لکھا ہے کہ "مسِ فرج امرأة" کا بھی یہی حکم ہے،[۴] اور امام شافعی رحمہ اللہ نے "كتاب الأم" میں تصریح کی ہے کہ مس دُبر بھی ناقض وضو

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۱۸۱، وأخرجه النسائي، كتاب الغسل والتيمم، باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۴۴۷. (ج)

(۲) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ۱/ ۳۴، ونصه: «وإذا أفضى الرجل ببطن كفه إلى ذكره ليس بينها وبينه ستر وجب عليه الوضوء». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ہے، (۳۹۳-۴۷۶ھ=۱۰۰۳-۱۰۸۳م) آپ ابو طیب طبری اور علی بن رامین رحمہما اللہ کے شاگرد اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے استاذ ہیں، آپ کی تصانیف میں "التنبيه"، "المهذب"، "التبصرة في أصول الشافعية"، "طبقات الفقهاء" اور "اللمع في أصول الفقه" شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۱/ ۵۱). (ج)

(۴) المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الطهارة، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ۱/ ۵۱، ونصه: «وأما مس الفرج، فإنه إن كان ببطن الكف نقض الوضوء». (ج)

ہے۔(۱)

احناف، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک:

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک "مس ذکر و فرج و دبر" کسی سے وضو واجب نہیں،(۲) امام احمدؒ(۳) اور امام مالکؒ(۴) کا مسلک بھی یہی ہے، كما صرح به ابن خزيمة في "صحيحه" البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔(۵)

شافعیہ کی دلیل:

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرہ بنتِ صفوانؓ کی مندرجہ ذیل روایتِ باب ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من مس ذكره، فلا يصلّ حتى يتوضأ"، اس میں انہوں نے "باطن كف بلاحائل" کی قید حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو "مسند بزار"، "مسند أحمد" اور امام طبرانیؒ کی "المعجمِ الصغير" اور "المعجم الأوسط" میں مروی ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر، فقد وجب عليه الوضوء"

---

(۱) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ۱/ ۳۴، ونصه: «وكذلك لو مس دبره، أو مس قبل امرأته، أو دبرها، أو مس ذلك من صبي أوجب عليه الوضوء». (ج)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/ ۵۴، ونصه: «ولا يجب من مجرد مسها ولو بشهوة ولو فرجها، ولا من مس الذكر». (ج)

(۳) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب مسئلة مس الفرج ۱/ ۱۳۱، ونصه: «فعن أحمد فيه روايتان: إحداهما: ينقض الوضوء... والرواية الثانية: لا وضوء فيه». (ج)

(۴) البيان والتحصيل لابن رشد المالكي، كتاب الوضوء ۱/ ۱۲۶، ونصه: «قال محمد بن رشد: رواية سحنون هذه عن ابن القاسم ترجع إلى أن مس الذكر لا ينقض الوضوء بحال». (ج)

(۵) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الوضوء، باب الوضوء من مس الذكر ۱/ ۱۱۸، ونصه: «قال مالك: لا ينتقض وضوءه من مس شرج، ولا رفع، ولا شيء مما هنالك إلا من مس الذكر وحده بباطن الكف، فإن مسه بظاهر الكف أو الذراع فلا ينتقض وضوءه»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، انتقاض الوضوء بمس الفرج ۱/ ۲۰۲، ونصه: «ونبدأ بالكلام في مس الذكر؛ فإنه آكدها، فعن أحمد فيه روايتان: إحداهما ينقض الوضوء... وهو المشهور عن مالك». (ج)

(واللفظ لمسند أحمد)۔[۱]

حضرت بسرةؓ کی روایت کے بعض طُرق میں "مس فرج" کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ "سنن الدار قطني" میں اسماعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں: "وإذا مست المرأة قبلها فلتتوضأ"[۲] اسی طرح "مسند أحمد" میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مس ذكره، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ"[۳] اس سے امام شافعیؒ نے "مس فرج امرأة" کے وجوبِ وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ "مس دبر" کے ناقضِ وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف "مصنف عبد الرزاق" میں ابن جریج سے مروی ہے: "قال: قلت لعطاء: مس الرجل مقعدته سبيل الخلاء ولم يضع يده هناك، أفيتوضأ؟ قال: إذا كنت متوضأ من مس الذكر توضّأت من مسها"[۴] لیکن یہ حضرت عطاءؒ کا قیاس ہے۔

حنفیہ وغیرہ کی دلیل:

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علیؓ کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: هل هو إلا مضغة منه أو بضعة منه" دوسری کتبِ حدیث میں یہ حدیث قدرے تفصیل کے ساتھ آئی ہے: "عن طلق بن علي رضي الله عنه قال: قال رجل: مسست ذكري (أو قال:) الرجل

---

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، باب مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۸۴۰۴، وأخرجه البزار في مسنده، رقم: ۸۵۵۲، وأخرجه الطبراني في المعجم الصغير، من اسمه أحمد، رقم: ۱۱۰. وفي الأوسط، من اسمه أحمد، رقم: ۱۸۵۰. وفي مجمع الزوائد للهيثمي، باب في من مس فرجه ۱/۲۴۵، تحت الرقم: ۱۲۶۵، ونصه: «رواه أحمد والطبراني في الأوسط، والصغير، والبزار، وفيه يزيد بن عبد الملك النوفلي، وقد ضعفه أكثر الناس، ووثقه يحيى بن معين في رواية». (ر،ز)

(۲) جزء من حديث أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ما روي في لمس القبل والدبر والذكر والحكم في ذلك، رقم: ۵۳۳. (ج)

(۳) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، رقم: ۷۰۷۶. وفي مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في من مس فرجه ۱/۲۴۵، تحت الرقم: ۱۲۶۶، ونصه: «رواه أحمد، وفيه بقية بن الوليد، وقد عنعنه، وهو مدلس». (ر،ز)

(۴) مصنف عبد الرزاق الصنعاني، كتاب الطهارة، باب مس المقعدة، رقم: ۴۲۶. (ر)

يمس ذكره في الصلاة أعليه وضوء؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا إنما هو بضعة منك". [۱]

اختلاف کی اصل وجہ روایات کا تعارض:

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں: ایک حضرت بُسرہؓ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلق بن علیؓ کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کون سی حدیث کو اختیار کیا جائے؟

انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابلِ استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے۔

حنفیہ کی دلیل پر دو اعتراضات:

حضرت طلق بن علیؓ کی روایت پر دو اعتراض کیے گئے ہیں:

پہلا اعتراض اور اس کا جواب:

یہ روایت ایوب بن عتبہ [۲] اور محمد بن جابر سے مروی ہے [۳] اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من ذلك، رقم: ۱۶۵، وأخرجه أحمد في مسنده، حديث طلق بن علي، رقم: ۱۶۲۸۶، وأخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ما روي في لمس القبل إلخ، رقم: ۵۴۱. وراجع لمزيد الوضوح والاطلاع إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب أن مس الذكر غير ناقض ۱۸۶/۱، تحت الرقم: ۱۳۱. (ر،ز)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، باب من اسمه أيوب ۴۰۸/۱، ونصه: «أيوب بن عتبة ... قال حنبل عن أحمد: "ضعيف"، ... وقال البخاري: "هو عندهم لين"». (ج)

(۳) سير أعلام النبلاء للذهبي، محمد بن جابر ۲۷۰/۷، ونصه: «محمد بن جابر ... ضعفه يحيى، والنسائي... وقال البخاري: ليس بالقوي». (ج)

غلط ہے، اس لیے کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر سے بھی منقول ہے[۱] اور امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کرکے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو یہ حدیث "صحیح ابن حبان" میں "حسين بن الوليد عن عكرمة بن عمار عن قيس بن طلق" کے طریق سے بھی ملی ہے، کما في "موارد الظمآن"[۲] اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے کئی متابعات موجود ہیں اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے ضعف کا اعتراض روایت کے لیے مضر نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب:

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار قیس بن طلق پر ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ راوی ہیں، امام احمد، ابوزرعہ، ابوحاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن معین نے ان کی اگرچہ تضعیف کی ہے،[۳] لیکن دوسری طرف امام عجلی، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن معین نے دوسری روایت میں ان کی توثیق کی ہے۔[۴]

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم: ۱۸۲، ونصه: «حدثنا مسدد، حدثنا ملازم بن عمرو الحنفي، حدثنا عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق، عن أبيه، قال: قدمنا على نبي الله صلى الله عليه وسلم، فجاء رجل كأنه بدوي، فقال: يا نبي الله، ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: هل هو إلا مضغة منه، أو قال: بضعة منه». (ج)

(۲) صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب ذكر من إلخ، رقم: ۱۱۲۱، ونصه: «حدثنا حسين بن الوليد، عن عكرمة بن عمار، عن قيس بن طلق، عن أبيه، أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يمس ذكره وهو في الصلاة، قال: لا بأس به، إنه لبعض جسدك»، وكذا في موارد الظمآن للهيثمي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في مس الفرج، رقم: ۲۰۸. (ج)

(۳) ميزان الاعتدال للذهبي، قيس بن كعب، قيس بن طلق بن علي الحنفي عن أبيه ۳۹۷/۳، ونصه: «ضعفه أحمد، ويحيى في إحدى الروايتين عنه، ... وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عنه، فقالا: ليس ممن تقوم به حجة، قال ابن القطان: يقتضي أن يكون خبره حسنا لا صحيحا». (ج)

(۴) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، حرف القاف، من اسمه قيس ۳۴۳/۷، ونصه: «قيس بن طلق بن علي الحنفي اليمامي عن أبيه، وعنه عبد الله بن بدر، وعبد الله بن النعمان اليماميان، وثقه العجلي، وابن معين، وابن حبان». (ج)

ابن القطان نے قولِ فیصل یہ بیان کیا: "يقتضي أن يكون خبره حسنا لا صحيحا"۔

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "میزان الاعتدال" میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن القطان کا مذکورہ قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ان کی احادیث درجۂ حسن سے کم نہیں۔ (۱)

شوافع کی دلیل پر اعتراض:

حضرت بسرہؓ کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پورا واقعہ "سنن النسائي" (۲) اور "الطحاوي" وغیرہ میں مروی ہے اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیر، مروان بن حکم کے پاس موجود تھے، نواقضِ وضو کا ذکر چلا، مروان نے مس ذکر کو بھی نواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسرہؓ کی یہ روایت سنائی، پھر تصدیق کے لیے اپنے ایک شرطی کو حضرت بسرہؓ کے پاس بھیجا، شرطی نے بھی آ کر یہی حدیث سنائی۔ (۳)

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہؒ نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں یا شرطی کا واسطہ ہے یا مروان کا، اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق، اگرچہ امام بخاریؒ نے اس سے اپنی "صحیح" میں روایت نقل کی ہے، لیکن ان کے بارے میں قولِ فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی ان کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاریؒ نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کی ہیں، بعد کی نہیں اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لیے یہ روایت

---

(۱) ميزان الاعتدال للذهبي، قيس بن طلق ۳۹۷/۳، ونصه: «قال ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عنه، فقالا: ليس ممن تقوم به حجة. قال ابن القطان: يقتضي أن يكون خبره حسنا لا صحيحا». (ر، ز)

(۲) سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۱۶۴. (ر)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب مس الفرج هل يجب إلخ، تحت الرقم: ۴۲۸، ونصه: «عن عروة أنه تذاكر هو ومروان، الوضوء من مس الفرج، فقال مروان: حدثتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله ﷺ يأمر بالوضوء من مس الفرج، فكان عروة لم يرفع بحديثها رأسا، فأرسل مروان إليها شرطيا، فرجع، فأخبرهم أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بالوضوء من مس الفرج». (ج)

قبول نہیں ہونی چاہیے۔[1]

شوافع کی طرف سے جواب:

بعض شوافع نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ: حضرت عروہؓ نے اس واقعہ کے بعد براہِ راست حضرت بسرہؓ سے اس حدیث کی تصدیق کر لی تھی، چنانچہ "صحیح ابن خزیمة"[2] اور "صحیح ابن حبان"[3] میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروۃ ابن زبیرؒ نے بعد میں براہِ راست حضرت بسرہؓ سے سوال کیا تو انہوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن زبیرؒ اور حضرت بسرہؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

شوافع کے جواب کی تردید:

اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے

---

(۱)هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الفصل التاسع، حرف الميم، ص:۴۴۳، ونصه: «قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: يقال: له رؤية، فإن ثبتت فلا يعرج على من تكلم فيه، وقال عروة بن الزبير: كان مروان لايتهم في الحديث، وقد روى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي اعتمادا على صدقه، وإنما نقموا عليه أنه رمى طلحة يوم الجمل بسهم، فقتله، ثم شهر السيف في طلب الخلافة حتى جرى ما جرى، فأما قتل طلحة فكان متأولا فيه، كما قرره الإسماعيلي وغيره، وأما ما بعد ذلك، فإنما حمل عنه سهل بن سعد، وعروة، وعلي بن الحسين، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وهؤلاء أخرج البخاري أحاديثهم عنه في صحيحه لما كان أميرا عندهم بالمدينة قبل أن يبدو منه في الخلاف على ابن الزبير ما بدا، والله أعلم، وقد اعتمد مالك على حديثه ورأيه والباقون سوى مسلم». وكذا في شرح الزرقاني على الموطأ، باب الوضوء من مس الفرج ۱۸۶/۱. (ر،ز)

(۲)صحيح ابن خزيمة، باب استحباب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۳۴، ونصه: «قال أبو بكر: وكان الشافعي يوجب الوضوء من مس الذكر اتباعا بخبر بسرة بنت صفوان لا قياسا، قال أبو بكر: وبقول الشافعي أقول؛ لأن عروة قد سمع خبر بسرة منها لا كما توهم بعض علمائنا أن الخبر واه لطعنه في مروان». (ج)

(۳)صحيح ابن حبان مخرجا، كتاب الطهارة، باب الخبر الدال على أن عروة سمع هذا الخبر، تحت الرقم: ۱۱۱۳، ونصه: «فأنكر ذلك عروة، فسأل بسرة، فصدقته». (ج)

یہ روایت اس لیے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک تھا۔[1]

وضوء من مس الذکر سے متعلق مشہور مناظرہ:

اس کے علاوہ "مستدرك حاكم" اور "سنن الدارقطني" اور "السنن الكبرى للبيهقي" میں رجاء بن مرجی کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ میری موجودگی میں امام احمد بن حنبل، علی بن المدینی اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ مسجد خیف میں بیٹھے تھے کہ مس ذکر سے وضو کی بحث چھڑ گئی، تو حضرت یحییٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ مس ذکر سے وضو واجب ہے جب کہ علی بن المدینیؒ کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معینؒ نے وجوبِ وضو پر بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینی نے اعتراض کیا کہ حضرت عروۃ بن الزبیر نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سنی، چنانچہ فرمایا "كيف تتقلّد إسناد بسرة؟ ومروان أرسل شرطيا حتى ردجوابها إليه"۔

اور خود علی بن المدینی نے طلق بن علی کی حدیث پیش کی، جس پر یحییٰ بن معین نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے، "وقد أكثر الناس في قيس بن طلق، ولا يحتج بحديثه" امام احمدؒ نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی اور فرمایا: "كلا الأمرين على ما قلتما" اس پر یحییٰ ابن معینؒ نے فرمایا: "مالك عن نافع عن ابن عمر أنه توضأ من مس الذكر" اس پر علي بن المدينيؒ نے فرمایا: "كان ابن مسعود رضي الله عنه يقول: لا يتوضأ منه، وإنما هو بضعة من جسدك" اس پر یحییٰ بن معینؒ نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینیؒ نے فرمایا: "سفيان عن أبي قيس عن هزيل عن عبد الله" اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: "وإذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما واختلفا، فابن مسعود أولى أن يتبع" امام احمدؒ نے یہ سن کر فرمایا: "نعم، ولكن أبو قيس لا يحتج بحديثه" اس پر علی بن المدینیؒ نے فرمایا: "حدثني أبو نعيم نا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر رضي الله عنه، قال: ما أبالي مسسته أو أنفي" اس پر امام احمدؒ نے فرمایا: "عمار وابن عمر استويا، فمن شاء أخذ بهذا،

---

(۱) حاشية الكوكب الدري للشيخ زكريا الكاندهلوي، باب الوضوء من مس الذكر ۱/۱۱۱، ونصه: «قال البيهقي: لم يخرجاه لاختلاف وقع في سماع عروة عن بسرة». (ج)

ومن شاء أخذ بهذا"۔[1]

اس مناظرہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور امام احمدؒ جیسے جلیل القدر محدثین حتی کہ امام بخاریؒ تک حضرت عروہ بن الزبیرؓ کی حدیث میں "فسألت بسرة بعد ذلك، فصدقته" کی زیادتی سے بے خبر تھے، اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو یہ حضرات اس سے ناواقف نہ رہتے۔

منصفانہ بات:

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس کی سند پر ہونا چاہیے، اگر اس کی سند صحیح ہو تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے، نیز عدمِ علم عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہٰذا محض ان حضرات کے ناواقف رہنے سے اس زیادتی کو رد نہیں کیا جا سکتا، بالخصوص جبکہ دوسرے محدثین نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہو۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے متعدد طرق سے نقل کیا ہے اور صراحۃً اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح امام ابن خزیمہؒ نے بھی اس کی صحت کی تصریح فرمائی ہے،[2] علاوہ ازیں علی بن المدینیؒ اور یحییٰ بن معینؒ کا

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما روى في لمس القبل والدبر والذكر، رقم: ۵۴۵، ونصه: «حدثنا محمد بن الحسن النقاش، حدثنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي، حدثنا رجاء بن مرجى الحافظ، قال: اجتمعنا في مسجد الخيف أنا وأحمد بن حنبل وعلى بن المديني ويحيى بن معين، فتناظروا في مس الذكر، فقال يحيى: يتوضأ منه. وقال على بن المديني: بقول الكوفيين وتقلد قولهم، واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان، واحتج على بن المديني بحديث قيس بن طلق، وقال ليحيى: كيف تتقلد إسناد بسرة؟ ومروان أرسل شرطيا حتى رد جوابها إليه، فقال يحيى: وقد أكثر الناس في قيس بن طلق فلا يحتج بحديثه. فقال أحمد بن حنبل: كلا الأمرين على ما قلتما، فقال يحيى: مالك عن نافع عن ابن عمر أنه توضأ من مس الذكر، فقال على: كان ابن مسعود يقول: لا يتوضأ منه وإنما هو بضعة من جسدك، فقال يحيى: عن من قال سفيان عن أبي قيس، عن هزيل، عن عبد الله، وإذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا، فابن مسعود أولى أن يتبع، فقال له أحمد: نعم، ولكن أبو قيس لا يحتج بحديثه، فقال: حدثني أبو نعيم، حدثنا مسعر، عن عمير بن سعيد، عن عمار بن ياسر. قال: ما أبالي مسسته، أو أنفي، فقال أحمد: عمار وابن عمر استويا، فمن شاء أخذ بهذا، ومن شاء أخذ بهذا». وكذا في المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الطهارة، باب: ومنهم أبو الأسود حميد بن الأسود البصري، رقم: ۴۸۲، وكذا في السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الفرج بظهر الكف، رقم: ۶۴۸. (ر،ز)

(۲) قلت (المرتب): ثم رأيت أنه قد أخرجه ابن حبان هذه الزيادة من طريق محمد بن إسحاق بن حزيمة قال: حدثنا محمد بن رافع، قال: حدثنا ابن أبي فديك، قال: أخبرني ربيعة بن عثمان، عن هشام =

مناظرہ "مستدرك حاكم" میں بھی ذکر کیا گیا ہے، اس میں جہاں علی بن المدینیؒ نے حضرت بسرہؓ کی روایت پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے، وہاں یحییٰ بن معینؒ کا جواب بھی ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "ثم لم يُقنع ذلك عروة حتى أتى بسرة، فسألها، و شافهته بالحديث"[1] اس پر علی بن المدینیؒ کی طرف سے کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم یحییٰ بن معینؒ کے نزدیک درست تھی، اسی بناء پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے تھوڑے کلام کے باوجود حضرت طلقؓ اور حضرت بسرہؓ دونوں کی حدیثیں قابل استدلال ہیں، سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جوابات بھی دونوں کے دیئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی قرار دے کر دوسرے کو مرجوح نہیں کہا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقویٰ کا فرق کیا جاسکتا ہے، اسی لیے امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں۔

نسخ کے ذریعہ سے رفع تعارض:

رفع تعارض کے لیے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف سے کیے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیلِ کافی کسی کے پاس موجود نہیں اور قرائن دونوں طرف ہیں۔

= بن عروة عن أبيه عن مروان عن بسرة فذكر الحديث، ثم قال عروة: "فسألت بسرة فصدقته" (صحيح ابن حبان، رقم:۱۱۱۴) وأخرجه الدار قطني أيضا من طريق عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا الحكم بن موسى نا شعيب بن إسحاق أخبرني هشام بن عروة عن أبيه أن مروان حدثه، فذكر الحديث، ثم قال: فأنكر ذلك عروة "فسأل ذلك بسرة فصدقته بما قال" قال الدارقطني: هذا صحيح، تابعه ربيعة بن عثمان والمنذر بن عبد الله الحرامي وعنبسة بن عبد الواحد وحميد بن الأسود، فرووه عن هشام هكذا عن أبيه عن مروان عن بسرة قال عروة: "فسألت بسرة بعد ذلك فصدقته. (سنن الدارقطني، رقم:۵۲۷) فالظاهر أن هذه الزيادة صحيحة، ومن ثم قال ابن حزيمة: وبقول الشافعي أقول؛ لأن عروة قد سمع خبر بسرة منها لا كما توهم بعض علمائنا أن الخبر واه لطعنه في مروان (صحيح ابن حزيمة ۲۳/۱، رقم:۳۴).(ر)

(۱) المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الطهارة، ومنهم، أبو الأسود حميد إلخ، رقم:۴۸۲.(ج)

حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ کے منسوخ ہونے کا قرینہ:

حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت طلق ۱ھ میں تعمیر مسجدِ نبوی کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیثِ وضو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جو ۷ھ میں اسلام لائے، لہٰذا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت متاخر مان کر ناسخ قرار دی جائے اور حضرت طلق رضی اللہ عنہ کی منسوخ، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ یہ نسخ کی دلیل کافی نہیں، اول تو اس لیے کہ بعض روایات سے حضرت طلق کا ۹ھ میں دوبارہ مدینہ طیبہ تشریف لانا ثابت ہوتا ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث انہوں نے اس وقت سنی ہو،(۱) اس کے علاوہ راوی کا متاخر الاسلام ہونا مروی کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کما مرّ، لہٰذا یہ بات نسخ کے لیے کافی نہیں۔(۲)

حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا کے منسوخ ہونے کا قرینہ:

حضرت بسرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں، جن میں کسی عمل سے وضو کا ثابت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، "کالوضوء مما غيرت النار" لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں، جس میں پہلے ترکِ وضو کا صراحۃً حکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوبِ وضو کا حکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے

---

(۱)معارف السنن للبنوري، باب ترك الوضوء من مس الذكر ۱/ ۳۰۰، ونصه: «قال ابن حبان في "صحيحه" ما ملخصه: إن حديث طلق منسوخ، فإن قدومه في أول سنة من الهجرة عند بناء مسجده ﷺ، وكان هو في بناءه، وإيجاب الوضوء منه رواه أبو هريرة أيضا، وإسلامه سنة سبع من الهجرة انتهى من "نصب الراية"، ووافق ابن حبان على ذلك الطبراني والبيهقي والحازمي، ولا يصح هذا حجة ما لم يثبت أنه لم يقدم مرة أخرى، وقد أسند ابن حبان نفسه قدومه في وفد بني حنيفة، كما في "نصب الراية"، وصرح ابن سعد في "طبقاته" أن مسيلمة الكذاب كان في وفد بن حنيفة، وصرح ابن هشام أنه قدم عام الوفود سنة تسع، فكيف يصح ما يدعيه ابن حبان من غير حجة، ولا برهان». (ر،ت)

(۲)شرح شرح نخبة الفكر لملا علي القارئ، الناسخ والمنسوخ، ص: ۳۸۱، ونصه: «وليس منها، أي من الأمور التي يعرف بها النسخ ما يرويه الصحابي المتأخر الإسلام معارضا بكسر الراء للمتقدم عليه، أي لما يرويه صحابي آخر متقدم عليه؛ لاحتمال أن يكون المتأخر سمعه، أي ما يرويه من صحابي آخر أقوم من المتقدم المذكور، أو مثله بالنصب، فأرسله أي أسند المتأخر مرويه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وحذف ذكر الصحابي الذي رواه عنه اختصارا، ويسمى هذا مرسل الصحابي».(ج)

کہ یہ بات بھی محض ایک قرینہ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کی دلیل کافی نہیں۔

درحقیقت اس مسئلہ میں ادلّہ متعارض ہیں اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن تھامنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا کی مؤیدات:

امام شافعیؒ نے حضرت بسرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو اس لیے اختیار کیا کہ اس کی تائید حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت ابنِ عمر، حضرت زید بن خالد جہنی، حضرت ام حبیبہ،[1] حضرت اروی بنت انیس،[2] حضرت جابر رضی اللہ عنہ،[3] اور حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ[4] کی روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔

ان میں سے اکثر کی اسانید اگرچہ ضعیف اور مختلف فیہ ہیں،[5] لیکن ان کے مؤیّد ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ کی مؤیدات:

دوسری طرف حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی حدیث کی مؤیّد صرف حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ[6]، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا،[7]

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء أم لا؟، رقم: ۴۴۷، عن أبي أبو هريرة رضي الله عنه، ورقم: ۴۵۳، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، ورقم: ۴۴۶، عن ابن عمر رضي الله عنه، ورقم: ۴۴۱، عن زيدبن خالد جهني رضي الله عنه، ورقم: ۴۵۰، أم حبيبة رضي الله عنها. (ج)

(۲) الخلافيات بين الإمامين الشافعي، وأبي حنيفة، وأصحابه للبيهقي، كتاب الطهارة، ومس الفرج ببطن الكف ينقض الوضوء ۳۲۲/۱، رقم: ۵۳۳. (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب مس الفرج هل يجب فيه إلخ، رقم: ۴۴۸، عن جابر رضي الله عنه. (ج)

(۴) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۴۸۲. (ج)

(۵) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب مس الفرج هل يجب فيه إلخ، تحت الرقم: ۴۵۴، ونصه: «قد ثبت فساد هذه الآثار كلها التي يحتج بها من يذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الفرج». (ج)

(۶) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارات، باب من كان لا يرى فيه وضوءا، تحت الرقم: ۱۷۵۱، ونصه: «عن أبي أمامة، أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال: هل هو إلا جذوة منك». (ج)

(۷) مسند أبي يعلى الموصلي، مسند عائشة، رقم: ۴۸۷۵، ونصه: «عن سيف بن عبد الله الحميري قال: دخلت أنا، ورجال معي على عائشة" فسألناها عن الرجل يمسح فرجه، فقالت: ... ما أبالي إياه مسست أو أنفي». (ج)

حضرت عمرؓ، حضرت عصمہ بن مالک خطمیؓ،(۱) اور حضرت جُرَیؓ (۲) کی روایات ہیں، ان میں سے جری کی روایت پر کلام ہوا ہے (۳) اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے۔

احناف کا روایتِ طلقؓ کو اختیار کرنے کی وجوہات:

لیکن حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر حضرت طلقؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے:

○ اگر حضرت بسرہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلقؓ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سنداً وہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلقؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہؓ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لیے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں؛ کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی "وضوء مما مست النار" اور "وضوء من لحوم الإبل" کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق ایسے ہیں، جنہیں خود امام شافعیؒ بھی استحباب پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الكبير" اور "المعجم الأوسط" میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: "عن بسرة بنت صفوان قالت: سمعت

---

(۱) سنن الدار قطني، باب ما روي في لمس القبل، والدبر، والذكر إلخ، رقم: ۵۴۲، ونصه: «عن عمر بن الخطاب عن عصمة بن مالك الخطمي رضي الله عنه، وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أن رجلا قال: يا رسول الله إني احتككت في الصلاة، فأصابت يدي فرجي؟، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وأنا أفعل ذلك». (ج)

(۲) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد، كتاب الطهارة، ذكر الوضوء من مس إلخ ۲/۲۷۹، ونصه: «عن رجل من بني حنيفة يقال له: جري: أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! إني ربما أكون في الصلاة، فتقع يدي على فرجي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ... امض في صلاتك». (ج)

(۳) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، الجيم بعدها الراء، جري الحنفي ۱/۵۸۴، ونصه: «عن رجل من بني حنيفة يقال له جرى: أن رجلا أتى ... قال: غريب، قلت: وسلام ضعيف، وإسماعيل كذلك»، وفي كنز العمال للمتقي، حرف الطاء، باب الوضوء، مالا ينقض الوضوء، رقم: ۲۷۱۷۹، ونصه: «"مسند جري الحنفي" عن حكيم بن سلمة عن رجل من بني حنيفة، يقال له: جري، أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم، إني ربما أكون في الصلاة فتقع يدي على فرجي؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم، وأنا ربما ذلك امض في صلاتك، أبو نعيم وسنده ضعيف». (ج)

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من مس ذكره، أو أنثييه، أو رفغيه (أي أصول فخذيه)، فليتوضأ وضوءه للصلاة"[1] قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" بعد ذكر هذا الحديث "رجاله رجال الصحيح"[2] اس میں "أنثيين" اور "رفغين" کے مس سے وضو کا حکم باتفاق استحبابی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے "كتاب الأم" میں صراحت فرمائی ہے کہ "مس الأنثيين" سے وضو نہیں ٹوٹتا،[3] فما هو جوابكم في مس الأنثيين والرُّفغين، فهو جوابنا في مس الذكر.

مذکورہ وجہ ترجیح پر اشکال وجواب:

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے "مس الأنثيين" والی روایت کو نقل کر کے اسے ضعیف اور موقوف علی عروہ بن زبیرؒ قرار دیا ہے،[4] اس کا جواب ظاہر ہے کہ امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا: "رجاله رجال الصحيح" (كما مر آنفًا) علاوہ ازیں خود امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے اور تعدد طرق سے اس کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے۔[5]

○ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہما کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلاشہوت کی صورت میں ہے یا بالشہوت کی صورت میں اور مس بلا حائل ہوگا یا بحائل، بحائل کی قید امام شافعی رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی جس روایت

---

(۱) المعجم الأوسط للطبراني، من اسمه أحمد، رقم: ۱۴۵۷، وفي المعجم الكبير للطبراني، باب الباء، رقم: ۵۱۱.(ج)

(۲) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في من مس فرجه، رقم: ۱۲۷۲.(ج)

(۳) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ۱/ ۳۴، ونصه: «فإن مس أنثييه، أو أليتيه، أو ركبتيه، ولم يمس ذكره لم يجب عليه الوضوء».(ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما روي في لمس القبل والدبر والذكر، رقم: ۵۳۶، ونصه: «عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن بسرة بنت صفوان، قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «من مس ذكره، أو أنثييه، أو رفغيه، فليتوضأ». والمحفوظ أن ذلك من قول عروة، غير مرفوع إلخ».(ج)

(۵) مقدمة في أصول الحديث للشيخ عبد الحق محدث الدهلوي، الفصل الأول إلخ، الحسن لغيره ص: ۵۹ ونصه: «والضعيف إن تعدد طرقه، وانجبر ضعفه يسمى حسنا لغيره».(ج)

سے اخذ کی ہے،(۱) وہ یزید بن عبدالملک نوفلی سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، كما صرح به الهيثمي في "مجمع الزوائد"،(۲) نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ "مسّ ذكر نفسه" ناقض ہے یا "مسّ ذكر غيره" بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین وجوبِ وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے اور قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے اس سلسلہ میں تقریباً چالیس (۴۰) اقوال نقل کیے ہیں۔(۳)

○ یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ "مس الأنثيين" والی روایت کو ناقض نہیں کہتے حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے اور مس دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح "کتاب الأم" میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق "مصنف عبدالرزاق" میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے،(۴) بلکہ اس کے مقابل "مصنف عبدالرزاق" ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مس دبر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے،(۵) نیز امام شافعیؒ عورت کے لیے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں،(۶) حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ ہیثمیؒ نے "مجمع الزوائد" میں اس کی تفصیل

---

(۱) مسند أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۸۴۰۴، ونصه: «عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: من أفضى بيده إلى ذكره، ليس دونه ستر، فقد وجب عليه الوضوء». (ج)

(۲) مجمع الزوئد ومنبع الفوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في من مس فرجه، رقم: ۱۲۶۵، ونصه: «رواه أحمد والطبراني في الأوسط والصغير والبزار، وفيه يزيد بن عبد الملك النوفلي، وقد ضعفه أكثر الناس، ووثقه يحيى بن معين في رواية». (ج)

(۳) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/۱۱۷، ونصه: «(أحكامه) أربعين مسألة، الأولى: اختلف الناس في هذه المسألة إلخ». (ج)

(۴) مصنف عبد الرزاق الصنعاني، كتاب الطهارة، باب مس المقعدة، رقم: ۴۲۶، ونصه: «عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: مس الرجل مقعدته سبيل الخلاء، ولم يضع يده هناك أفيتوضأ؟ قال: نعم، إذا كنت متوضئا من مس الذكر توضأت من مسها، قال: قلت: أرأيت إن مس ما حول سبيل الخلاء، ولم يوغل يده هنالك». (ج)

(۵) المصدر السابق ۱/۱۲۲، رقم: ۴۲۷، ونصه: «عبد الرزاق، عن معمر قال: سمعت رجلا يقول لقتادة: رجل به الحاصرة، فتخرج مقعدته من شدة الزحير، فيدخلها بيده، هل عليه وضوء؟ قال: لا، ولكن يغسل يده». (ر،ز)

(۶) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب الطهارة، باب الحدث، مسألة: حكم مس المرأة لفرجها ۱/۱۹۵، ونصه: «قال الشافعي رضي الله عنه: "والذكر والأنثى". قال الماوردي: وهذا كما قال مس فرج المرأة ينقض الوضوء كمس ذكر الرجل». (ج)

بیان کی ہے۔[1]

○ تعارضِ احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابۂ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق رضی اللہ عنہ کی حدیث راجح ہے؛ کیونکہ صحابۂ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاویؒ نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوبِ وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے کسی اور سے ثابت نہیں،[2] بعض حضرات نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے،[3] بہرحال اجلۂ صحابۂ کرام میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت عمار بن یاسر، حضرت حذیفہ، حضرت انس، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترکِ وضو ثابت ہے، ان حضرات کے آثار واقوال "موطأ إمام محمد"،[4] "مصنف ابن أبي شيبة"[5] اور "إعلاء السنن"[6] وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کی تائید میں صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے[7] اور اسے بھی استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

○ تعارضِ حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے[8] اور قیاس سے بھی حنفیہ کے

---

(۱) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في من مس فرجه، رقم: ۱۲۶۴. (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء أم لا؟، رقم: ۴۷۴، ونصه: «عن عطاء عنه، فلم نعلم أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أفتى بالوضوء منه غير ابن عمر، وقد خالفه في ذلك أكثر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم». (ج)

(۳) الاستذكار للقرطبي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الفرج ۱/۲۴۸، ونصه: «وأما الصحابة القائلون بإيجاب الوضوء من مس الذكر فعمر بن الخطاب وبن عمر وأبو هريرة إلخ». (ج)

(۴) موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني، باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ۳۵-۳۷. (ج)

(۵) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب من كان لا يرى فيه وضوءا، رقم: ۱۷۴۳-۱۷۵۲. (ج)

(۶) إعلاء السنن، كتاب الطهارة، باب أن مس الذكر غير ناقض ۱/۱۸۶، رقم: ۱۳۱-۱۴۰. (ج)

(۷) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الملامسة والغائط ۱/۲۹، ۳۰، ونصه: «(قال الشافعي) وبلغنا عن ابن مسعود قريب من معنى قول ابن عمر، وإذا أفضى الرجل بيده إلى امرأته، أو ببعض جسده إلى بعض جسدها لا حائل بينه وبينها بشهوة، أو بغير شهوة وجب عليه الوضوء، ووجب عليها». (ج)

(۸) الكافي شرح بزدوي لحسام الدين السغناقي، كتاب السنة، باب المعارضة ۳/۱۳۷۷، ونصه: «فلما تعارض الحديثان فيه رجعنا إلى القياس». (ج)

مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ بول وبراز وغیرہ جونجس العین ہیں، ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، [۱] لہٰذا اعضائے مخصوصہ جن کا طاہر ہونا متفق علیہ ہے، ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہیے۔

واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب القهقهة في الصلاة ۱/ ۳۳، ونصه: «ولو مس كلبا، أو خنزيرا، أو وطئ نجاسة لا وضوء عليه، لانعدام الحدث حقيقة، وحكما إلا أنه إذا التزق بيده شيء من النجاسة يجب غسل ذلك الموضع، وإلا، فلا». (ج)

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِنْ الْقُبْلَة

(٨٦) عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ بَعْض نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ فَضَحِكَتْ.(١)... لِأَنَّهُ لَايَصِحُّ عِنْدَهُمْ لِحَالِ الإِسْنَادِ... وَلَانَعْرِفُ لِإِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ سَمَاعًامِنْ عَائِشَةَ،وَلَيْسَ يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَاالبَابِ شَيْءٌ.

قوله: "قبّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضّأ":

"وضوء من مس المرأة" کا مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔

"مس امرأة" سے متعلق احناف کا مسلک:

اس سلسلہ میں تنقیح اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ "مس مرأة" کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں،(٢) إلاّ یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے مذاہب:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة، رقم:١٧٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء من القبلة، رقم:٥٠٢.(ج)

(٢)تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء ١/١٢، ونصه: «(ومباشرة فاحشة) وهي أن يباشر امرأته من غير حائل، وينتشر ذكره لها ويضع فرجه على فرجها ... وجه الاستحسان أن المباشرة الفاحشة لا تخلو عن خروج مذي غالبا وهو كالمتحقق ولا عبرة بالنادر... ومس امرأة، وهو معطوف على غير الناقض».(ج)

بلاشہوت،(۱) البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں ہے،(۲) البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے کہ وہ مس بلا حائل ہو،(۳) امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے: ایک یہ کہ مس کرنے والا کبیر (بالغ) ہو۔

دوسرے یہ کہ جس عورت کا مس کیا جائے وہ مشتہاۃ ہو۔

تیسرے یہ کہ مس بالشہوۃ ہو۔(۴)

امام احمدؒ بن حنبل سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں: ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔(۵)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیتِ قرآنی "أو

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ٢/٢٦، ونصه: «إذا التقت بشرتا رجل وامرأة أجنبية تشتهى انتقض وضوء اللامس منهما سواء كان اللامس الرجل أو المرأة، وسواء كان اللمس بشهوة أم لا تعقبه لذة أم لا، وسواء قصد ذلك أم حصل سهوا أو اتفاقا إلخ». (ج)

(۲) المصدر السابق، ٢/٢٤، ونصه: «وإن لمس ذات رحم محرم، ففيه قولان، أحدهما: ينتقض وضوءه للآية، والثاني: لا ينتقض؛ لأنه ليس بمحل لشهوته، فأشبه لمس الرجل الرجل والمرأة المرأة وإن مس صغيرة لا تشتهى أو عجوزا لا تشتهى، ففيه وجهان، أحدهما: ينتقض لعموم الآية، والثاني: لا ينتقض؛ لأنه لا يقصد بلمسها الشهوة فأشبه الشعر». (ج)

(۳) المصدر السابق، ٢/٢٣، ونصه: «وأما لمس النساء؛ فإنه ينقض الوضوء وهو أن يلمس الرجل بشرة المرأة أو المرأة بشرة الرجل بلا حائل بينهما، فينتقض وضوء اللامس منهما». (ج)

(۴) بلغة السالك للصاوي المالكي، باب في بيان الطهارة، فصل في نواقض الوضوء، زوال العقل ١/١٤٢، ونصه: «الحاصل أن النقض باللمس مشروط بشروط ثلاثة: أن يكون اللامس بالغا، وأن يكون الملموس ممن يشتهى عادة، وأن يقصد اللامس اللذة أو يجدها». (ج)

(۵) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة ملاقاة جسم الرجل للمرأة لشهوة ١/١٤١ ونصه: «مسألة: قال: وملاقاة جسم الرجل للمرأة لشهوة، المشهور من مذهب أحمد رحمه الله أن لمس النساء لشهوة ينقض الوضوء، ولا ينقضه لغير شهوة... وعن أحمد، رواية ثانية: لا ينقض اللمس بحال... وعن أحمد رواية ثالثة: أن اللمس ينقض بكل حال». (ج)

لامستم النساء" سے ہے اور وہ اس کو "لمس بالید" پر محمول کرتے ہیں اور اس کے لیے حمزہ اور کسائی کی قراءت "أولمستُم" سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق "لمس بالید" ہی پر ہوتا ہے،(۱) نیز وہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔(۲)

احناف کے دلائل:

اس کے مقابلہ میں عدمِ وجوبِ وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:

۱) حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "إن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه، ثم خرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ" اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

۲) "صحيح بخاري"(۳) اور "صحيح مسلم" میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت ﷺ کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غمز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی"،(۴) اس کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ مس بحائل تھا،(۵) تکلفِ محض ہے۔

---

(۱)المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ۳۱/۲، ونصه: «واحتج أصحابنا بقول الله تعالى (أو لمستم النساء) واللمس يطلق على الجس باليد قال الله تعالى (فلمسوه بأيديهم)»، وفي تحفة الأحوذي للمباركفوري، باب ماجاء في ترك الوضوء من القبلة ۳۸۳/۱، ونصه: «واستدل هؤلاء بقوله تعالى أو لامستم النساء قالوا هذه الآية صرحت بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء وهو حقيقة في لمس اليد ويؤيد بقاؤه على معناه الحقيقي قراءة أو لمستم فإنها ظاهرة في مجرد اللمس من دون جماع». (ج)

(۲)موطأ الإمام مالك، وقوت الصلاة، الوضوء من قبلة الرجل امرأته، رقم: ۱۳۴، ونصه: «عن سالم بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن عمر، أنه كان يقول: قبلة الرجل امرأته، وجسها بيده، من الملامسة. فمن قبل امرأته، أو جسها بيده، فعليه الوضوء»، ورقم: ۱۳۵، ونصه: «أن عبد الله بن مسعود كان يقول: من قبلة الرجل امرأته الوضوء». (ج)

(۳)صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش، رقم: ۳۸۲. (ر)

(۴)صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم: ۲۷۲، ونصه: «عن عائشة، قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجلاي في قبلته، فإذا سجد، غمزني، فقبضت رجلي». (ج)

(۵)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الصلاة على الخمرة ۴۹۲/۱، تحت الرقم: ۳۸۲، ونصه: «وقد استدل بقولها غمزني على أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء، وتعقب باحتمال الحائل أو بالخصوصية». (ج)

۳) "سنن النسائي" میں حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث ہے "عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلّى وإني لمعترضة بين يديه اعتراض الجنازة حتى إذا أراد أن يوتر مسني برجله"۔(۱)

۴) حضرت عائشہؓ ہی سے "صحيح مسلم، باب ما يقال في الركوع والسجود" میں روایت ہے: "عن عائشة قالت: فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش، فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه، وهو في المسجد، وهما منصوبتان وهو يقول: "اللهم أعوذ برضاك من سخطك إلخ"۔(۲)

۵) علامہ ہیثمیؒ نے "مجمع الزوائد" میں "المعجم الأوسط للطبراني" کے حوالہ سے حضرت ابومسعود انصاریؓ کی روایت نقل کی ہے: "إن رجلا أقبل إلى الصلاة، فاستقبلته امرأته، فأكب عليها، فتناولها، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له فلم ينهه" اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو مدلس ہیں،(۳) لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضر نہیں۔

۶) "المعجم الأوسط للطبراني" میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبّل، ثم يخرج إلى الصلاة، ولا يحدث وضوءًا"(۴) اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرہاوی ہیں، جنہیں امام احمد، یحییٰ بن معین اور ابن المدینی رحمہم اللہ(۵) نے ضعیف کہا ہے، لیکن امام بخاری، ابوحاتم اور مروان بن معاویہؒ نے ان کی توثیق کی ہے،(۶) بہرحال ان کثیر روایات کی

(۱) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأته إلخ، رقم: ۱۶۶. (ر)

(۲) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم: ۴۸۶. (ر)

(۳) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الطهارة، باب في من قبل أو لَامَسَ، رقم: ۱۲۷۹، ونصه: «وفيه ليث بن أبي سليم، وهو مدلس». (ر)

(۴) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، من اسمه علي، رقم: ۳۸۰۵. (ج)

(۵) تذهيب تهذيب الكمال للذهبي، حرف الياء ۱۰/ ۸۰، ونصه: «يزيد بن سنان بن يزيد التميمي، أبو فروة الرهاوي... ضعفه أحمد وابن المديني وجماعة، وقال ابن معين: ليس بشيء». (ج)

(۶) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الياء، من اسمه يزداد ويزيد ۱۱/ ۳۳۶، ونصه: «كان مروان بن معاوية يثبته وقال أبو حاتم: محله الصدق... وقال البخاري: مقارب الحديث». (ج)

موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدلات کے جوابات:

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "أو لا مستم النساء" جماع سے کنایہ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں سے ہوسکتا ہے، "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" سے حدثِ اصغر کو بیان کیا گیا اور حدثِ اکبر کے لیے "أو لا مستم" کے کنائی الفاظ استعمال کیے گئے، اگر "أَوْ لَامَسْتُمْ" کو بھی حدثِ اصغر پر محمول کرلیا گیا، تو یہ آیت حدثِ اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "لا مستم" باب مفاعلہ سے ہے، جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے اور مشارکت جماع اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہوسکتی ہے۔

رہی وہ قراءت جس میں "لمستم" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریرؒ وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ" کو پیش کیا ہے کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، مس بالید مراد نہیں، لہٰذا جس طرح لفظ "مس" جماع سے کنایہ ہوسکتا ہے، لفظ "لمس" بھی ہوسکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو "ترك الوضوء من المس" پر دلالت کرتی ہیں۔ (۱)

---

(۱) تفسير ابن كثير، سورة النساء ۱/۲۲۲، ونصه: «وأما قوله: {أو لا مستم النساء} فقرئ «لمستم و لا مستم»، واختلف المفسرون والأئمة في معنى ذلك على قولين: (أحدهما): أن ذلك كناية عن الجماع، لقوله تعالى: {وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم}، وقال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها}، قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو سعيد الأشج، حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، في قوله: {أو لا مستم النساء} قال: الجماع، وروي عن علي وأبي بن كعب رضي الله عنهما ومجاهد وطاوس والحسن وعبيد بن عمير وسعيد بن جبير والشعبي وقتادة ومقاتل بن حيان رحمهم الله عليهم، نحو ذلك، وقال ابن جرير: حدثني حميد بن مسعدة، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا شعبة عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، قال: ذكروا اللمس، فقال ناس من الموالي: ليس بالجماع، وقال ناس من العرب: اللمس الجماع، =

جہاں تک حضرت ابن مسعود اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہے، تو اول تو ان کی سندیں قوی نہیں، دوسرے وہ احادیث صحیحہ اور صریحہ کے معارض ہونے کی بناء پر قابلِ استدلال نہیں (۱) اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر "ملامسة" یا "لمس" سے مراد "مس بالید" ہوتا تو آنحضرت ﷺ کی حیاتِ طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہیے تھا، جس میں آپ ﷺ نے "مس امرأة" کی بناء پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرۂ احادیث میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی۔

قوله: "لأنه لا يصح عندهم لحال الإسناد":

حدیثِ باب کی تضعیف کرنے والوں کی تردید:

اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصود حدیثِ باب کی تضعیف ہے، اسی کی تائید میں انہوں نے یحییٰ بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے: "هو شبه لا شيء" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے اور یحییٰ بن سعید القطان یا دوسرے محدثین نے جو اس کی تضعیف کی ہے، اس کی بنیاد درست نہیں اور یہ بات ان اعتراضات کو دیکھ کر واضح ہو جاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کیے گئے ہیں۔

حدیثِ باب کے دونوں طرق پر کلام:

دراصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک "عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة رضي الله عنها" اور دوسرے "أبو روق عن إبراهيم التيمي عن عائشة رضي الله عنها"۔

= قال: فأتيت ابن عباس فقلت له: أن ناسا من الموالي والعرب اختلفوا في اللمس، فقالت الموالي: ليس بالجماع، وقالت العرب: الجماع، قال: فمن أي الفريقين كنت؟ قلت: كنت من الموالي، قال: غلب فريق الموالي، أن اللمس والمس والمباشرة: الجماع، ولكن الله يكني ما شاء بما شاء»، وكذا في تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء من القبلة ۳۸۳/۱. (ج)

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، باب ما يوجب الوضوء ۳۷۱/۱، ونصه: «(وعن ابن عمر) رضي الله عنه (أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه قال: إن القبلة من اللمس) أي: المذكور في الآية (فتوضؤوا منها)، هذه الأحاديث كلها موقوفة على بعض الصحابة ممن قال بنقض اللمس، وليست في حكم المرفوع إذ للرأي فيه مجال مع احتمال أن يحمل قوله على الاستحباب للاحتياط». (ج)

ان دونوں طریق پر اعتراضات کیے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی۔

حضرت عروہؒ کی سند پر اعتراضِ اول:

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کیے گئے ہیں:

پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروۂ مزنی ہیں اور عروۂ مزنی مجہول ہیں۔(۱) عروہ سے عروۂ مزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کرکے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا إبراهيم بن مخلد الطالقاني قال: ثنا عبد الرحمن بن مغراء قال: ثنا الأعمش قال: ثنا أصحاب لنا عن عروة المزني عن عائشة بهذا الحديث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابوداؤدؒ ہی نے سفیان ثوریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "قال: ما حدثنا حبيب إلا عن عروة المزني" يعني: لم يحدثهم عن عروة بن الزبير بشيء یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیثِ باب میں عروۂ مزنی مراد ہیں۔(۲)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابوداؤدؒ کے اس طریق کا تعلق ہے، جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اول تو اس کا راوی عبدالرحمن بن مغراء ہے، جس کا ضعف مسلم ہے، اس کے بارے میں علی ابن المدینیؒ فرماتے ہیں: "ليس بشيء، كان يروي عن الأعمش ستمائة حديث تركناه لم يكن بذاك" دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے،(۳) نیز اس حدیث میں اعمش

---

(۱) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء من القبلة ۲/ ۳۰۲، ونصه: «وقد قال قوم: عروة هذا راويه عن عائشة ليس هو عروة بن الزبير، وإنما هو عروة المزني آخر، وهو شيخ مجهول». (ج)

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة، رقم: ۱۸۰. (ج)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهمل، من اسمه عبدالرحمن ۶/ ۲۷۴، ونصه: «عبد الرحمن بن مغراء... وقال عثمان بن أبي شيبة: رأيت خالد الأحمر يحسن الثناء عليه، وقال: طلب الحديث قبلنا وبعدنا، وكذا قال وكيع، وقال أبو زرعة: صدوق، وقال أبو خالد الأحمر: أيضا ثقة، وقال علي بن المديني: ليس بشيء كان يروي عن الأعمش ستمائة حديث تركناه لم يكن بذاك». (ج)

کے اساتذہ "أصحاب لنا" مجہول ہیں، (۱) لہٰذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

رہا سفیان ثوریؒ کا قول، سو اوّل تو امام ابوداؤدؒ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، (۲) دوسرے خود امام ابوداؤدؒ ہی نے آگے اس کی تردید کردی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد روى حمزة الزيات عن حبيب عن عروة ابن الزبير عن عائشة حديثاً صحيحاً" (۳) اس سے امام ابوداؤدؒ نے وہ روایت مراد لی ہے، جو امام ترمذیؒ نے "أبواب الدعوات" میں روایت کی ہے: "أنه عليه السلام كان يقول: أللهم عافني في جسدي، وعافني في بصري"۔ (۴)

بہرحال مذکورہ حدیث کو امام ابوداؤدؒ نے صحیح قرار دے کر سفیان ثوریؒ کے قول کی تردید کردی ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ کے اس قول کی اول تو کوئی سند نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدمِ علم، علمِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، (۵) چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوریؒ نے "بذل المجهود" میں چار صحیح روایتیں نقل کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطہ سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، (۶) جس سے معلوم ہوا کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں۔

حدیثِ باب میں عروہ کا مصداق:

واقعہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں نہ کہ عروۂ مزنی، اس کے دلائل

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة ۴۹/۲، ونصه: «السابع: أن سليمان الأعمش وإن كان ثقة حافظا، لكن يحدث عن أصحاب له مجهولين، فكيف يعتمد على قولهم؟ ولا يدرى من هم، والله أعلم». (ج)

(۲) المصدر السابق ۵۰/۲، ونصه: «(قال أبو داود: وروي عن الثوري أنه قال: ما حدثنا حبيب إلا عن عروة المزني، يعني لم يحدثهم عن عروة بن الزبير بشيء) وكلام الثوري الذي حكاه أبو داود ها هنا عنه لا يعتمد عليه؛ لأنه رواه غير مسند». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة، رقم: ۱۸۰. (ج)

(۴) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب جامع الدعوات، رقم: ۳۴۸۰. (ر)

(۵) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، الرد على المسألة السادسة، الوجه الثالث ۸۷/۱، ونصه: «عدم العلم ليس علما بالعدم». (ج)

(۶) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة ۵۱/۲، ونصه: «قلت: روي حبيب بن أبي ثابت عن عروة أربعة أحاديث إلخ». (ج)

مندرجہ ذیل ہیں:

○ "سنن ابن ماجه" میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعلي بن محمد قالا: ثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش، ثنا عن حبيب بن أبي ثابت، عن عروة بن الزبير عن عائشة إلخ"(۱) اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی تمام تر ثقات پر مبنی ہے۔(۲)

○ "مسند أحمد" میں یہ حدیث متعدد طرق سے آئی ہیں، جن میں سے ایک میں ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے۔(۳)

○ محدثین کا معمول اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں، تو اس سے مراد عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں۔(۴)

○ اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا: "من هي إلا أنت" اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عروۃ بن الزبیرؓ ہی کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر ہونے کی امید نہیں۔(۵)

بہر حال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ اس حدیث کے راوی عروہ بن الزبیر ہیں۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من القبلة، رقم: ۵۰۲. (ر)

(۲) الجوهر النقي للماردیني ۱/۱۲۵، ونصه: «عن ابن أبي شيبة وعلي بن محمد قالا: حدثنا وكيع، حدثنا الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عروة بن الزبير، عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه، ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضا، الحديث، ورجال هذا السند كلهم ثقات». (ج)

(۳) مسند أحمد، مسند النساء، مسند الصديقة عائشة إلخ، رقم: ۲۵۷۶۶. (ج)

(۴) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة إلخ، باب الوضوء من مس الذكر ۱/۱۱۱ ونصه: «عروة بن الزبير المذكور في الرواية مطلقا، وهو المراد حيث أطلق، ولم ينسب»، وفي بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة ۲/۴۹، ونصه: «أن المعروف عند المحدثين أن من يذكر غير منسوب يحمل على ما هو المشهور المتعارف فيما بينهم، ولا يحمل على المجهول قطعا». (ج)

(۵) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة ۲/۴۹، ونصه: «قال عروة: فقلت لها من هي إلا أنت فضحكت، هذا الكلام يدل على أن عروة ها هنا هو ابن الزبير، لأن مثل هذا الكلام لا يمكن أن يجري إلا على لسان من كان بينه وبينها بسوطة، فعروة بن الزبير ابن أحت عائشة رضي الله تعالى عنها، يمكن أن يجسر بمثل هذا الكلام، لأنها خالته، ولا يمكن أن يجسر به عندها من ليس له نوع تعلق بها». (ج)

حضرت عروہؓ کی سند پر اعتراضِ دوم:

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیرؓ ہی ہیں، تو ان سے حبیب بن ابی ثابت کا سماع ثابت نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة"۔

علامہ سہارنپوریؒ کا جواب:

اس کا جواب علامہ سہارنپوریؒ نے یہ دیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع ایسے لوگوں سے بھی ثابت ہے، جو عروہ بن الزبیر سے بھی مقدم ہیں،(۱) دراصل امام بخاریؒ کا یہ اعتراض ان کے اپنے اصول کی بناء پر ہے کہ وہ محض معاصرت کو اتصال کے لیے کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ثبوتِ لقاء وسماع کو ضروری قرار دیتے ہیں،(۲) لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت اور امکانِ سماع صحتِ حدیث کے لیے کافی ہے(۳) اور یہاں معاصرت موجود ہے، اس لیے یہ حدیث "صحيح على شرط مسلم" ہے، یہ ساری بحث حدیث کے اس طریق پر تھی جو "حبيب بن أبي ثابت عن عروة" کی سند سے مروی ہے۔

قوله: "ولا نعرف لإبراهيم التيمي سماعًا من عائشة رضي الله عنها":

حدیثِ باب کے طریقِ دوم پر پہلا اعتراض:

اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصد حدیثِ باب کے اس دوسرے طریق کو بھی مرجوح قرار دینا ہے، جو

(۱) المصدر السابق ۲/۵۱، ونصه: «وقول الثوري لو ثبت يحمل على علمه، فإن حبيبا لا ينكر لقاءه عروة بن الزبير لروايته عمن هو أكبر من عروة وأجل وأقدم موتا، وقد قال مسلم في خطبة كتابه: لا يلزم ثبوت سماع الراوي عمن روى عنه للاتصال، وادعى الاتفاق على أنه يكفي إمكان اللقاء». (ج)

(۲) التقريب والتيسير للنووي، النوع الحادي عشر: المعضل، فروع ص: ۳۷، ونصه: «الإسناد المعنعن ... ومنهم من شرط اللقاء وحده، وهو قول البخاري». (ج)

(۳) صحيح مسلم، المقدمة، باب سلامة الإسناد المعنعن إلخ ۱/۲۳، ونصه: «وذلك أن القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم بالأخبار والروايات قديما وحديثا، أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثا، وجائز ممكن له لقاؤه والسماع منه لكونهما جميعا كانا في عصر واحد». (ج)

ابراہیم التیمیؒ(۱) سے منقول ہے، اس طریق کو پورے طور پر امام ابوداؤدؒ نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "حدثنا محمد بن بشار قال: ثنا يحيى وعبد الرحمن قالا: ثنا سفيان عن أبي روق عن إبراهيم التيمي عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبلها، ولم يتوضأ" اس طریق پر امام ترمذیؒ کی طرح امام ابوداؤدؒ نے بھی انقطاع کا اعتراض کیا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال أبو داود: وهو مرسل، وإبراهيم التيمي لم يسمع من عائشة رضي الله عنها"۔(۲)

جواب:

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو آپ کے اعتراض کی بناء پر یہ زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، "ومراسيل الثقات حجة عندنا"۔(۳)

دوسرے امام دارقطنیؒ اپنی "سنن" میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد روى هذا الحديث معاوية بن هشام عن الثوري عن أبي روق عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن عائشة، فوصل إسناده"(۴)(۵) اس طریق میں "عن أبيه" کی زیادتی کی وجہ سے حدیث متصل ہوگئی، اس لیے یہ اعتراض بالکل زائل ہوجاتا ہے۔(۶)

---

(۱) آپ کا پورا نام إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي ہے، (۰۰۰-۹۲ھ= ۰۰۰-۷۱۱م) آپ نے انس بن مالک اور حارث بن سوید رضی اللہ عنہما سے روایات لی ہیں اور آپ سے امام اعمش اور بیان بن بشر رحمہما اللہ وغیرہ نے روایات لی ہیں۔ (تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ۲/۲۳۲).(ج)

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة، تحت الرقم: ۱۷۸.(ج)

(۳) مقدمة في أصول الحديث للشيخ عبد الحق الدهلوي، حكم المرسل، ص: ۴۳، ونصه: «وعند أبي حنيفة ومالك المرسل مقبول مطلقا»، وكذا في إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني ۲۱/۶۲، ونصه: «أن أبا حنيفة رحمه الله يرى المراسيل حجة». (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب صفة ما ينقض الوضوء، رقم: ۵۰۰.(ج)

(۵) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني ۱/۱۷۶-۱۸۰، ونصه: «عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يصلي، ولا يتوضأ ... أخرجه النسائي، وقال: ليس في هذا الباب حديث أحسن من هذا الحديث وإن كان مرسلا إلخ». (ر،ز)

(۶) مصنف عبد الرزاق، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة واللمس والمباشرة، رقم: ۵۱۰ کے تحت ایک روایت اس طرح مروی ہے، "عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد بن عمرو عن عروة بن الزبير =

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب:

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ایک دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ روایت دو طرق سے مروی ہے: ایک میں "كان يقبل ولا يتوضأ" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "كان يقبل وهو صائم" کے، پھر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دراصل حدیث "كان يقبل وهو صائم" تھی، مگر کسی راوی نے مغالطہ کی وجہ سے اسے وضو پر محمول کر کے "كان يقبل ولا يتوضأ" روایت کر دیا۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں اور خود امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اعتراف کے مطابق ان میں انقطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ "قبلها ولم يتوضأ" اور "قبلها وهو صائم" دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔(۲) والله أعلم۔

قوله: "وليس يصحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء":

یہ جملہ بھی امام ترمذیؒ نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرمادیا ہے، ورنہ بخاریؒ اور مسلمؒ وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں اور بلاشبہ صحیح ہیں، نیز حدیثِ باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی "صحيح على شرط مسلم" ہے اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعددِ طرق کی وجہ سے وہ "حسن لغيره" بن جاتی ہے، چنانچہ علامہ مبارک پوریؒ نے "تحفة الأحوذي" میں

= عن عائشة رضي الله عنها قالت: قبلني رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم صلى، ولم يحدث وضوءا" اس میں ابن الزبیر رضی اللہ عنہ ہونے کی تصریح بھی ہے اور سند میں نہ ابراہیم تیمی رحمہ اللہ ہیں اور نہ حبیب بن ابی ثابت رحمہ اللہ۔ (ر)

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب صفة ما ينقض الوضوء إلخ، رقم: ٤٨٨، ونصه: «حدثنا أبوبكر النيسابوري، حاجب بن سليمان، نا وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه، ثم صلى، ولم يتوضأ، ثم ضحكت، تفرد به حاجب عن وكيع، ووهم فيه، والصواب عن وكيع بهذا الإسناد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم، وحاجب لم يكن له كتاب إنما كان يحدث من حفظه». (ج)

(۲) الجوهر النقي على سنن البيهقي لابن التركماني، باب الوضوء من الملامسة ١/١٢٧، ونصه: «قال البيهقي: والحديث الصحيح عن عائشة في قبلة الصائم، فحمله الضعفاء من الرواة على ترك الوضوء منها قلت: هذا تضعيف للثقات من غير دليل والمعنيان مختلفان، فلا يعلل أحدهما بالآخر»، وكذا في بذل المجهود للسهارنفوري، باب الوضوء من القبلة ٢/٤٥. (ر، ت)

تسلیم کیا ہے کہ تعددِ طرق کی بناء پر یہ حدیث قابلِ استدلال ہے،(۱) اسی لیے علامہ مبارک پوریؒ سمیت بہت سے علماءِ اہلِ حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ أعلم، وعلمه أتم وأحكم۔

حدیثِ عائشہؓ پر منکرینِ حدیث کے اعتراض کا جواب:

بعض منکرینِ حدیث اور ملحدین حدیثِ باب "عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبّلها ولم يتوضأ" اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواجِ مطہراتؓ نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان فرمائیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطلِ محض اور مزاجِ دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے؛ کیونکہ ازواجِ مطہراتؓ پر شرعاً یہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی اور ان کا فرضِ منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت ﷺ کی حیاتِ طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کردیں، جن کا علم ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہوسکتا، تاکہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سننِ رسول اللہ ﷺ ان کے سامنے آسکیں،(۲) ازواجِ مطہراتؓ نے اس تعلیم وتعلم میں نام نہاد حیاء کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدانخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پردۂ خفا میں رہ جاتے، حیاء بیشک جزوِ ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہے جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم وتبلیغ اور ضرورت کے وقت حیاء کا بہانہ قطعی غیر معقول ہے، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب۔

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة ۱/۲۳۹، ونصه: «قوله: وإنما ترك أصحابنا حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا؛ لأنه لا يصح عندهم لحال الإسناد، فهو ضعيف لكن قال الشوكاني في النيل: الضعيف منجبر بكثرة رواياته». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة ۱/۱۱۵، ونصه: «هذا بظاهره وإن كان ينسب إلى سوء أدب لما أن عائشة رضي الله تعالى عنها أم المؤمنين وخالته، فإنه ابن أسماء بنت أبي بكر، كما أن عائشة رضي الله تعالى عنها بنت أبي بكر رضي الله تعالى عنه إلا أنه لما كان يتضمن تحقيق مسألة فقهية ساغ له ذلك إذ ليس في تحقيق مسألة الدين وقاحة؛ فإن القضية لو كانت قد وقعت لغير عائشة لم يكن لها تحقيقها كتحقيقها إذا وقعت معها؛ فإن الأول بيان، والثاني عيان، وليس الخبر كالمعاينة، فأراد عروة رضي الله تعالى عنه أن يعلم أي النوعين من العلم حصلته، فعلم أن ما يستحي من ذكره يجوز إذا توقف عليه البحث عن مسألة شرعية، ثم أن ضحكها رضي الله تعالى عنها جواب بقبول مقالته بمنزلة قوله: نعم». (ج)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقَيْءِ وَالرُّعَافِ

(٨٧) عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ «أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ، فَتَوَضَّأَ»، فَلَقِيتُ ثَوْبَانَ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: صَدَقَ، أَنَا صَبَبْتُ لَهُ وَضُوءَهُ.(١)

قوله: ''قَاءَ، فَتَوَضَّأَ'':

خروجِ نجاست سے متعلق ائمۂ اربعہ کا اصولی اختلاف:

قے اور رُعاف سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو ہے، خواہ خروجِ نجاست عادۃً ہوا ہو خواہ بیماری کی وجہ سے،(٢) یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاق رحمہ اللہ کا۔(٣)

اس کے برعکس امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے، جو خود بھی معتاد ہو

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الصوم، باب الصائم يستقيء عامدا، رقم: ٢٣٨١.(ج)

(٢)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل بيان ما ينقض الوضوء ١/ ٢٤، ونصه: «هو خروج النجس من الآدمي الحي، سواء كان من السبيلين، الدبر، والذكر، أو فرج المرأة، أو من غير السبيلين الجرح، والقرح، والأنف من الدم، والقيح، والرعاف، والقيء، وسواء كان الخارج من السبيلين معتادا كالبول، والغائط، والمني، والمذي، والودي، ودم الحيض، والنفاس، أو غير معتاد كدم الاستحاضة».(ج)

(٣)المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة القيء الفاحش والدم والدود الفاحش ١٣٦/١، ونصه: «والنجس ينقض الوضوء في الجملة رواية واحدة روي ذلك عن ابن عباس... وإسحاق وأصحاب الرأي»، وفي دليل الطالب لنيل المطالب للمرعي الكرمي الحنبلي، باب نواقض الوضوء ١٤/١، ونصه: خروج النجاسة من بقية البدن فإن كان بولا أو غائطا نقض مطلقا وإن كان غيرهما كالدم والقيء نقض إن فحش في نفس كل أحد بحسبه».(ج)

اوراس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہٰذا قے، رعاف اور خون ان کے نزدیک ناقض نہیں؛ کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں اور اگر سبیلین سے بول و براز، منی، مذی، ودی اور ریح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک ناقض نہیں؛ کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں،(۱) البتہ دمِ استحاضہ اگرچہ خارج غیر معتاد ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہیے، لیکن امر تعبّدی کے طور پر مستحاضہ کے لیے "وضوء لكل صلاة" کرنا مستحب ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا ضروری ہے، لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں، لہٰذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے،(۳) لہٰذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے، نہ شافعیہ کے نزدیک،(۴) جب کہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

---

(۱)الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية لمحمد العربي القروي، كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء ۱۶/۱، ونصه: «الخارج المعتاد من المخرج المعتاد في الصحة، فلا ينقض الوضوء بالداخل لأحد المخرجين من عود، أو حقنة، أو إصبع، ولا ينقض بخروج الدم، والقيح، والحصى، والدود؛ لأنها ليست معتادة، ولا ينقض بما خرج من الفم، أو بخروج ريح، أو غائط من القبل، أو البول من الدبر؛ لأنها لم تخرج من مخرج معتاد».(ج)

(۲)المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الوضوء، سلس البول والمذي إلخ ۱/ ۱۲۰، ونصه: «وقال لي مالك: المستحاضة، والسلس البول يتوضآن لكل صلاة أحب إلي من غير أن أوجب ذلك عليهما، وأحب أن يتوضأ لكل صلاة». وفي الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة والنفاس ۱۸۹/۱، ونصه: «ومن أهل العلم من يستحب لها الغسل وقد روي ذلك عن مالك، والمستحاضة طاهر تصلي وتصوم وتطوف بالبيت وتقرأ في المصحف ويجامعها زوجها إن شاء مادامت تصلى في استحاضتها، وحكم سلس البول والمذي إذا كان دائما لا ينقطع كحكم المستحاضة يستحب لهما مالك الوضوء لكل صلاة»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ۴۲۰/۱.(ج)

(۳) التهذيب في فقه الإمام الشافعي للبغوي الشافعي، كتاب الطهارة ۳۰۰/۱، ونصه: «فإن خرج من أحد فرجيه شيء، معتادًا كان أو غير معتادٍ، عينًا أو ريحًا، خرجت من الدبر أو من القبل ينتقض وضوؤه».(ج)

(۴)المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأحداث التي تنقض الوضوء ۲/ ۵۵، ونصه: «ومذهبنا أنه لاينتقض الوضوء بخروج شيء من غير السبيلين كدم الفصد والحجامة والقيء والرعاف سواء قل ذلك، أو كثر»، وفي الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية لمحمد العربي القروي، كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء ۱۶/۱، ونصه: «ولا ينقض بخروج الدم والقيح والحصى والدود إلخ».(ج)

حنفیہ کے دلائل:

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی دلیل:

حضرت ابو الدرداء کی حدیثِ باب "إن رسول الله صلی الله علیه وسلم قاء، فتوضأ، فلقیت ثوبان في مسجد دمشق، فذکرت ذلك له، فقال: صدق، أنا صببت له وضوءه"۔
امام ترمذیؒ نے اس روایت کا جو طریق نقل کیا ہے، وہ حسین المعلم سے مروی ہے اور صحیح ہے، جب کہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن یہ طریق بلا شبہ قابلِ استدلال ہے، اسی لیے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وقد جوّد حسین المعلّم هذا الحدیث، وحدیث حسین أصح شيء في هذا الباب"۔

دلیلِ احناف پر پہلا اعتراض:

عدمِ نقض کے قائلین نے اس حدیث پر دو اعتراض کیے ہیں:
ایک یہ کہ "قاء فتوضأ" میں "فَ" سببیت کے لیے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لیے ہے اور یہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے کسی اور حدث کی بناء پر وضو فرمایا ہو۔[1]

جواب:

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تأویل خلافِ ظاہر ہے، قے کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلالت کر رہا ہے کہ

---

(۱) تحفة الأحوذي للمبارکفوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء من القيء والرعاف، ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، ونصه: «قال أبو الطیب السندي في شرح الترمذي: الفاء تدل علی أن الوضوء کان مرتبا علی القيء وبسببه، وهو المطلوب، فتکون هي للسببية، فیندفع به ما أجاب به القائلون بعدم النقض من أنه لا دلالة في الحدیث علی أن القيء ناقض للوضوء لجواز أن یکون الوضوء بعد القيء علی وجه الاستحباب، أو علی وجه الاتفاق انتهی. قلت: قوله قاء فتوضأ لیس نصا صریحا في أن القيء ناقض للوضوء لاحتمال أن تکون الفاء للتعقیب من دون أن تکون للسببية». (ج)

راوی قے کو وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے، اس لیے اس "احتمال ناشي من غير دليل" کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۱)

دوسرا اعتراض:

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث "قاء فأفطر" تھی، کسی راوی سے وہم ہوا اور اس نے "قاء فتوضأ" روایت کر دیا، (۲) اس کی دلیل یہ ہے کہ "مستدرك حاكم" میں حسین المعلم ہی کی روایت سے حضرت ابو الدرداء اور حضرت ثوبان کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قاء فأفطر فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت ذلك له فقال: صدق، أنا صببت له وضوءه"۔ (۳)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہونا معلوم ہو گیا تو اس کے بعد وہم کی بدگمانی کسی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں "قاء فأفطر" بھی اور "قاء فتوضأ" بھی "والأصح أن يقال: إن الحديث مشتمل على كلا اللفظين؛ لأن تمام الحديث في "مسند أحمد" عن أبي الدرداء قال: استقاءَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأفطر، فأتي بماء فتوضأ"(۴) علاوہ ازیں اگر صرف "فأفطر" والی ہی روایت لی جائے، تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب الوضوء من القيء والرعاف ۱/۱۱۸، ونصه: ثم إن التعقيب بالفاء في قوله قاء فتوضأ مما يدل على كونه علة له لترتبه عليه ترتب الأجزية على شروطها». (ج)

(۲) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء من القيء والرعاف ۱/ ۲۴۳، ونصه: «والثاني أن يكون لفظ فتوضأ بعد لفظ قاء محفوظا وهو محل تأمل، فإنه روى أبو داود هذا الحديث بلفظ قاء فأفطر وبهذا اللفظ ذكر الترمذي في كتاب الصيام حيث قال، وروي عن أبي الدرداء وثوبان وفضالة بن عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قاء فأفطر، قال: وإنما معنى هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان صائما فقاء فضعف، فأفطر لذلك هكذا روي في بعض الحديث مفسرا انتهى». (ج)

(۳) أخرجه الحاكم في المستدرك، وأما حديث حماد بن سلمة، رقم: ۱۵۵۳. (ر)

(۴) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، بقية حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، رقم: ۲۷۵۳۷. (ر)

میں حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کے اس جملہ سے پورا ہو جاتا ہے: "أنا صببت له وضوءه"۔[1]

حنفیہ کی دوسری دلیل:

صاحبِ "هداية" نے حنفیہ کی دلیل میں ایک قولی حدیثِ مرفوع پیش کی ہے: "الوضوء من كل دم سائل"[2] علامہ جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داری اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔[3]

تمیم داری کی روایت کی تخریج امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کی ہے اور وہ "يزيد بن خالد عن يزيد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز عن تميم الداري" کے طریق سے مروی ہے، لیکن یہ طریق بقول امام دارقطنی رحمہ اللہ ضعیف ہے، ایک تو اس لیے کہ یزید بن خالد اور یزید بن محمد دونوں مجہول ہیں، دوسرے اس لیے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا سماع حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے نہیں۔[4][5]

اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے "الكامل" میں کی ہے،[6] اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن فرج آئے ہیں، جنہیں

---

(۱) لمعات التنقيح للشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، كتاب الصوم، الفصل الثاني ۴/۴۴۷، ونصه: «وقوله: (أنا صببت له وضوءه) فيه دليل على أن القيء ناقض الوضوء، كما هو مذهب أبي حنيفة». (ج)

(۲) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات، فصل في نواقض الوضوء، ۱/۱۷. (ج)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء ۱/۱۲۱. (ر)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج من البدن إلخ، رقم: ۵۸۱ ونصه: «قال تميم الداري: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الوضوء من كل دم سائل». عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم الداري ولا رآه، ويزيد بن خالد، ويزيد بن محمد مجهولان». (ج)

(۵) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، أبواب الطهارة، باب الوضوء من الرعاف إلخ ۱/۱۵۲، ونصه: «قال في السعاية: يزيد بن خالد ويزيد بن محمد قد اختلف فيهما، وقد وثقوه كما في الكاشف للذهبي (جامع الآثار لشيخنا، ص: ۱۱) قلت (أي العلامة العثماني): وهو معتضد بالذي قبله، وارتفع قول الدار قطني بالجهالة بتوثيق غيره؛ فإن المجهول لا يوثق، وعدم سماع عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد من تميم لا يضرنا؛ فإن الإنقطاع في القرن الثاني والثالث ليس بعلة عندنا، لا سيما إرسال مثل عمر رحمه الله». (ر)

(۶) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، أحمد بن الفرج بن سليمان ۱/۳۱۳، ونصه: «عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الوضوء من كل دم سائل». (ج)

ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ خود حافظ ابن عدیؒ نے ان کے بارے میں فیصلہ لکھا ہے کہ احمد بن الفرج اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھ کر روایت کیا کرتے تھے، اس لیے محدثین نے انہیں قابل استدلال سمجھا ہے،(۱) چنانچہ کئی ایک حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے،(۲) لہٰذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے اور کم از کم حسن ضرور ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تمیم داریؓ کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کی تیسری دلیل:

"ابن ماجه" میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے "قالت: قال رسول الله ﷺ: من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم"(۳) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام "باب ماجاء لا تقبل صلاة بغير طهور" میں گزر چکا ہے، من شاء الاطلاع عليه، فليراجع ثمة۔

حنفیہ کی چوتھی دلیل:

تقریباً تمام کتبِ صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کا واقعہ مذکور ہے:

"عن عائشة قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يارسول الله، إني امرأة أستحاض، فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ قال: لا، إنما ذلك عرق، وليست بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم، وصلي".(۴)

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «ليس ممن يحتج بحديثه، أو يتدين به، إلا أنه يكتب حديثه»، وكذا في نصب الراية للزيلعي، فصل في نواقض الوضوء ۱/۳۷.(ج)

(۲) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، من اسمه أحمد ۱/۲۴۵، ونصه: «"أحمد" بن الفرج أبو عتبة الحمصي المعروف بالحجازي... وقال مسلمة: ثقة مشهور، وذكره ابن حبان في الثقات».(ج)

(۳) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في البناء على الصلاة، رقم: ۱۲۲۱.(ج)

(۴) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم: ۲۲۸، وأخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم: ۳۳۳.(ج)

اس حدیث کے ابو معاویہ والے طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: "توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت"[۱] اس میں وضو کے حکم کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "إنما ذلك عرق" یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروجِ دم ناقضِ وضو ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل:

امام مالک اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے: "ويذكر عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة ذات الرقاع، فرمى رجل بسهم، فنزفه الدم، فركع، وسجد، ومضى في صلاته"۔[۲]
اس واقعہ کی تفصیل امام ابوداؤدؒ نے مسنداً روایت کی ہے؛[۳] یہ صحابی جنہیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے۔[۴]

حنفیہ کی طرف سے الزامی جواب:

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت ﷺ کی تقریر ثابت نہیں

---

(۱) أخرجه الإمام الترمذي، باب في المستحاضة، رقم: ۱۲۵. (ج)
(۲) أخرجه البخاري تعليقا، كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين إلخ ۱/۴۶. (ر)
(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الدم، رقم: ۱۹۸، ونصه: «عن جابر، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني في غزوة ذات الرقاع، فأصاب رجل امرأة رجل من المشركين، فحلف أن لا أنتهي حتى أهريق دما في أصحاب محمد، فخرج يتبع أثر النبي صلى الله عليه وسلم، فنزل النبي صلى الله عليه وسلم منزلا، فقال: من رجل يكلؤنا؟ فانتدب رجل من المهاجرين ورجل من الأنصار، فقال: كونا بفم الشعب، قال: فلما خرج الرجلان إلى فم الشعب اضطجع المهاجري، وقام الأنصاري يصلي، وأتى الرجل، فلما رأى شخصه عرف أنه ربيئة للقوم، فرماه بسهم، فوضعه فيه فنزعه حتى رماه بثلاثة أسهم، ثم ركع وسجد، ثم انتبه صاحبه، فلما عرف أنهم قد نذروا به هرب، ولما رأى المهاجري ما بالأنصاري من الدم، قال: سبحان الله ألا أنبهتني أول ما رمى، قال: كنت في سورة أقرؤها، فلم أحب أن أقطعها». (ر، ز)
(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، بدء الوحي ۱/۲۵۳، ونصه: «كان في غزوة ذات الرقاع فرمى رجل بسهم هو عباد بن بشر الأنصاري، كما رواه الواقدي». (ج)

اور بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہوسکتا،[۱] پھر اگر اس حدیث سے عدمِ انتقاضِ وضو پر استدلال کیا جاسکتا ہے، تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہیے، اس لیے کہ "أبو داود" کی تصریح کے مطابق ان کو تین تیر لگے تھے، اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ان کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوئے ہوں اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا تکلفِ بارد ہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرا اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید "أبو داود" میں "فلما رأی المهاجري ما بالأنصاري من الدماء" کے الفاظ سے بھی ہوجاتی ہے، بہرحال "فما هو جوابكم عن نجاسة الدم، فهو جوابنا عن انتقاض الوضوء"۔[۲]

تحقیقی جواب:

خیر یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوت قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انہیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلا یا چلا بھی تو غلبۂ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبۂ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید "أبو داود" ہی میں ان الفاظ سے ہوتی ہے: "قال كنت في سورة أقرؤها، فلم أحبّ أن أقطعها"۔

علاوہ ازیں انتقاضِ وضو کے جو دلائل اوپر بیان ہوئے وہ قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں، جنہیں اس واقعۂ جزئیہ پر قربان نہیں کیا جاسکتا۔[۳]

---

(۱) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء من القيء والرعاف، ۱/۳۰۸، ونصه: «قال الشيخ: الاستدلال به في غاية من البعد، أما أولا؛ فإنه فعل صحابي لا ندري هل بلّغ النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهل قرره؟ فكيف يقاوم ما صح عنه صلى الله عليه وسلم مرفوعا من نقض الوضوء؟ إلخ». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب الوضوء من القيء ۱/۳۰۸، ونصه: «وقال العيني: احتجاج الشافعي ومن معه بذلك الحديث مشكل جدا؛ لأن الدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه، ومن نزل عليه الدماء مع إصابة شيء من ذلك وإن كان يسيرا لا تصح صلاته عندهم ... وقال الخطابي مع كونه شافعيا في "معالم السنن"، ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر، والدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه، ومع إصابة شيء من ذلك وإن كان يسيرا لا تصح الصلاة عند الشافعي إلا أن يقال: إن الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الذرق ... حتى لا يصيب شيئا من ظاهر بدنه، ولئن كان كذلك، فهو أمر عجب». (ج)

(۳) المصدر السابق، باب الوضوء من القيء والرعاف ۱/۳۰۹. (ج)

شافعیہ اور مالکیہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب:

شوافع کا دوسرا استدلال صحابہ وتابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاری نے حسن بصری، ابن ابی اوفیٰؓ، ابن عمرؓ اور طاؤسؒ وغیرہ کے آثار تعلیقاً ذکر کیے ہیں۔ (۱)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے "مصنف" میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہدؒ وغیرہ انتقاضِ وضو کے قائل تھے، (۲) لہٰذا محض یک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہوسکتا، نیز عدمِ انتقاضِ وضو پر دال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ حالتِ عذر پر محمول ہیں اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ صحابہ وتابعین کے آثار ان احادیثِ مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے، جو حنفیہ کا مستدل ہیں۔

شوافع کی تیسری دلیل اور اس کا جواب:

شافعیہ کا ایک استدلال "بخاري" میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے کہ: "ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم"۔ (۳)

---

(۱) صحيح البخاري، باب من لم ير الوضوء من المخرجين من القبل والدبر، ۱/۴۶، ونصه: «قال الحسن: ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم، وقال طاوس ومحمد بن علي وعطاء وأهل الحجاز ليس في الدم وضوء، وعصر ابن عمر بثرة، فخرج منها الدم، ولم يتوضأ، وبزق ابن أبي أوفى دما، فمضى في صلاته». (ر،ز)

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارات، باب إذا سال الدم أو أقطر أو برز ففيه الوضوء، رقم: ۱۴۵۹-۱۴۶۶، ونصه: «عن الحسن أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلا، وعن مجاهد عن أبي قلابة أنه لا يرى بأسا بالدم إذا خرج من أنف الرجل إن استطاع أن يفتله بإصبعه إلى أن يسيل أو يقطر»، أيضا رقم: ۵۹۰۲: عن ابن عمر، قال: «من رعف في صلاته، فلينصرف، فليتوضأ، فإن لم يتكلم بنى على صلاته، وإن تكلم استأنف الصلاة»، وفي الدار قطني، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج إلخ، أيضا رقم: ۵۸۲، ونصه: «عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دما سائلا». (ر،ز)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ "مصنف ابن أبي شيبة" میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے: "إنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلاً"۔(۱)(۲)

والله أعلم وعلمه أتمّ وأحكم

---

(۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارات، باب إذا سال الدم أو أقطر أو برز ففيه الوضوء، رقم: ۱۴۵۹.(ر)

(۲) وقد أجاب الشيخ خليل أحمد السهارنفوري في "بذل المجهود، باب الوضوء من النوم ۱/۱۱۲" عن جميع هذه الآثار مفصلاً، من شاء فليراجع إليها؛ فإنه قد أفاد في ما أجاب، وأجاد في ما أفاد.(ج)

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِيْذِ

(۸۸) عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا فِي إِدَاوَتِكَ؟»، فَقُلْتُ: نَبِيذٌ، فَقَالَ: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُورٌ»، قَالَ: فَتَوَضَّأَ مِنْهُ.(۱) ... وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ الوُضُوءَ بِالنَّبِيذِ.

قوله: "وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبيذ":

نبیذ کی تین اقسام اور ان کا حکم:

۱) غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر حلو رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے۔

۲) مطبوخ، مسکر، غلیظ، جس کی رقّت وسیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو نا جائز ہے۔

۳) حلو رقیق، غیر مطبوخ، غیر مسکر۔

تیسری قسم میں فقہاء کے مختلف مذاہب:

حلو رقیق، غیر مطبوخ، غیر مسکر میں اختلاف ہے اور کئی مذاہب منقول ہیں:(۲)

وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم: ۸۴، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء بالنبيذ، رقم: ۳۸۴. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ ۱/۳۰۹، ۳۱۰، ونصه: «فلو توضأ به قبل أن يصير حلوا، فيجوز بلا خلاف، ولو توضأ به إذا أسكر، فلا يجوز كذلك من غير خلاف ... والذي اختلفوا فيه هو: نبيذ التمر الرقيق السيال الحلو الغير المسكر إلخ». (ج)

ہے۔(۱)

۲) وضو متعین ہے اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔(۲)

۳) امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرلے، بعد میں تیمم بھی کرے، امام اعظم ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔(۳)

۴) وضو واجب ہے اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاقؒ بن راہویہ کا مسلک ہے۔(۴)

علامہ کاسانیؒ نے "بدائع" میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کرلیا

---

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة، فرع البعد المانع من وصول نجاسة البالوعة إلى البئر ۱/۲۲۷، ونصه: «إعلم أنه روي في النبيذ عن الإمام ثلاث روايات... الثالثة: التيمم فقط، وهو قوله الأخير، وقد رجع إليه، وبه قال أبو يوسف والأئمة الثلاثة»، وفي البيان والتحصيل لابن رشد المالكي، كتاب الوضوء، مسألة: المسافر يكون معه النبيذ، ولا يوجد الماء أيتوضأ أن يتيمم ۱/۱۸۰، ونصه: «مسألة: وسئل ابن القاسم عن المسافر يكون معه النبيذ، ولا يوجد الماء، أيتوضأ بالنبيذ أم يتيمم؟ قال ابن القاسم: قال لي مالك: لا يجزئ الوضوء بالنبيذ على حال من الأحوال، وإن لم يكن معه ماء تيمم»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي، كتاب الطهارة، باب ما يجوز به الطهارة من المياه وما لا يجوز ۱/۹۳، ونصه: «أما النبيذ فلا يجوز الطهارة به عندنا على أي صفة كان من عسل أو تمر أو زبيب أو غيرها مطبوخا كان أو غيره، فإن نش وأسكر، فهو نجس يحرم شربه وعلى شاربه الحد وإن لم ينش فطاهر لا يحرم شربه ولكن لا تجوز الطهارة به هذا تفصيل مذهبنا»، وفي مسائل الإمام أحمد واسحاق بن راهويه، كتاب الطهارة، قلت: يتوضأ بالنبيذ واللبن ۲/۳۱۵، ونصه: «قال: لا يتوضأ بهما وكل شيء غُيّر حتى ذهب عنه اسم الماء، فلا يتوضأ به». (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل شرائط أركان الوضوء ۱/۱۵، ونصه: «وقياس ما ذكرنا أنه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر لتغير طعم الماء، وصيرورته مغلوبا بطعم التمر، فكان في معنى الماء المقيد، وبالقياس أخذ أبو يوسف وقال: لا يجوز التوضؤ به إلا أن أبا حنيفة ترك القياس بالنص، وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فجوز التوضؤ به، وذكر في الجامع الصغير أن المسافر إذا لم يجد الماء ووجد نبيذ التمر توضأ به، ولم يتيمم». (ج)

(۳) الدر مع الرد، كتاب الطهارة، فرع البعد المانع من وصول نجاسة البالوعة إلى البئر ۱/۲۲۷، ونصه: «إعلم أنه روي في النبيذ عن الإمام ثلاث روايات... الثانية: الجمع بينهما كسؤر الحمار، وبه قال محمد، ورجحه في غاية البيان». (ج)

(۴) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل غير النبيذ من المائعات غير الماء ۱/۱۰، ونصه: «وقال إسحاق: النبيذ حلو أحب إلي من التيمم، وجمعهما أحب إلي». (ج)

تھا، لہٰذا اب نبیذ سے عدمِ وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاوی، علامہ ابن نجیم اور قاضی خانؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے،(۱) اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انہوں نے "البحر الرائق" کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ مفتیٰ بہ قول متون کی روایت ہونی چاہیے اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے،(۲) لیکن جمہور حنفیہ متاخرین عدمِ جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، بالخصوص اس لیے کہ اس کی طرف امام صاحبؒ کا رجوع ثابت ہے۔

حدیثِ باب میں تسلیم شدہ ضعف:

حدیثِ باب یعنی "عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألني النبي صلى الله عليه وسلم ما في أداوتك؟ قلت: نبيذ، فقال: تمرة طيبة وماء طهور"، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول اول کی مستدل ہے،(۳) لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابلِ استدلال کہتے ہیں؛ کیونکہ اس کا مدار ابوزید پر ہے جو مجہول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعفِ حدیث کا اعتراض رفع کرکے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں اور جب امام صاحبؒ کا جمہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے، تو پھر ان پُرتکلف جوابات کی چنداں ضرورت نہیں، اسی لیے امام

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ ۱/۱۲۱، ونصه: «وفي رواية: يتوضأ ولا يتيمم، وفي رواية العكس، والثالثة: جزم بها قاضي خان، واعتمد عليها صاحب البحر، واختارها الطحاوي، وربما ينقل رجوع الإمام إليها». (ج)

(۲) ملاحظہ: علامہ شامی رحمہ اللہ سے متعلق ذکر کردہ موقف "البحر الرائق" کے حاشیہ "منحة الخالق" میں صراحت کے ساتھ ہمیں نہ مل سکا، البتہ "البحر الرائق" میں جس جگہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اس رجوع کا تذکرہ ہے اس کے حاشیہ میں علامہ شامی رحمہ اللہ کے انداز سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا رجحان اس طرف ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے متون والا قول مفتیٰ بہ ہونا چاہیے۔ دیکھیے: منحة الخالق على حاشية البحر الرائق لابن عابدين، كتاب الطهارة، باب التيمم، أركان التيمم ۱/ ۱۴۵، ونصه: «فلولا نقل رجوع الإمام عنه لأفتينا بوجوب الوضوء منه عند عدم الماء إلخ». (ج)

(۳) الكاشف عن حقائق السنن (شرح المشكاة للطيبي)، كتاب الطهارة، باب المياه ۳/۸۲۹، تحت الرقم: ۴۷۹، ونصه: «وقال الثوري وأبو حنيفة: يجوز بنبيذ التمر عند عدم الماء، واحتجوا بما روى عن أبي زيد عن ابن مسعود قال: سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ما في إداوتك؟ قلت: نبيذ، فقال: تمرة طيبة وماء طهور، فتوضأ منه». (ج)

طحاویؒ اور علامہ زیلعیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے۔[1] واللہ أعلم۔

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، فصل في الأسآر وغيرها ۱/۱۴۳، ونصه: «تمرة طيبة وماء طهور ... وأبو زيد رجل مجهول، والحديث ضعيف به»، وفي شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الرجل لا يجد إلا نبيذ التمر إلخ، رقم: ۶۰۷، ونصه: «تمرة طيبة وماء طهور ... وليست هذه الطرق، طرقا تقوم بها الحجة». (ج)

بابٌ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلامِ غَيْرَ مُتَوَضِّئ

(۹۰) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، «أَنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَبُولُ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ»، (۱) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "أَنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَبُولُ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ.":

حدیثِ باب اور ترجمۃ الباب میں مطابقت:

امام ترمذیؒ نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لائے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ ردِّ سلام کی ہے، اس لیے بظاہر حدیثِ باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا۔ (۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ نے یہ ترجمہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب سے نہیں، بلکہ حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ "وفي الباب" کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی یہ حدیث "سنن النسائي"، "سنن أبي داود" اور "سنن ابن ماجة" میں مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "أنه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول، فلم يرد

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب ترك رد السلام أثناء البول، رقم: ۷۵۰، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب باب في الرجل يرد السلام وهو يبول، رقم الحديث: ۳۳۰.(ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب في كراهية رد السلام غير متوضئ ۱/۳۱۷، ۳۱۸، ونصه: «وكأن هذا الحديث مختصر، وقد ثبت في حديث ابن عمر هذا عند أبي داود في "سننه" موصولا في باب التيمم في الحضر، والنسائي (ص-۱۵) وتعليقا في باب في الرجل يرد السلام وهو يبول، إنه رد عليه بعد ما تيمم، وفي حديث مهاجر بن قنفذ عند النسائي (۱-۱۶) وأبي داود إلخ».(ج)

عليه حتى توضأ، فلما توضأ، ردّ عليه" واللفظ للنسائي [1] لہٰذا اس حدیث سے ترجمۃ الباب ثابت ہوجاتا ہے۔

دورانِ قضائے حاجت وغیرہ سلام کا حکم:

حنفیہ کے نزدیک قضائے حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں، اس کے علاوہ "الدر المختار" اور "رد المحتار" میں تقریباً اُنتیس (۲۹) مواقع ذکر کیے گئے ہیں، جن میں سلام کرنا مکروہ ہے، [2] البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدث میں سلام مکروہ نہیں، کراہت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہوگئی۔ [3]

احناف کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت میں آپ ﷺ نے وضو کرکے جواب دیا تو یہ استحباب پر محمول ہے، چنانچہ ردِ سلام کے لیے اگر کوئی شخص وضو یا تیمم کا اہتمام کرلے تو یہ مستحب ہے۔ [4]

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب رد السلام بعد الوضوء، رقم: ۳۸، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب أيرد السلام وهو يبول، رقم: ۱۷، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الرجل يسلم عليه وهو يبول، رقم: ۳۵۰.(ر)

(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ۶۱۶/۱، ونصه: «سلامك مكروه على من ستسمع إلخ».(ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء إلخ، تحت الرقم: ۵۷۱، ونصه: «عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء، عن أبيه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أهراق الماء إنما نكلمه فلا يكلمنا، ونسلم عليه فلا يرد علينا، حتى نزلت "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة" فأخبر علقمة في هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أن حكم الجنب كان عنده قبل نزول هذه الآية أن لا يتكلم، وأن لا يرد السلام حتى نسخ الله عز وجل ذلك بهذه الآية، فأوجب بها الطهارة على من أراد الصلاة خاصة»، وفي العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في كراهية رد السلام غير متوضئ ۱۲۳/۱، ونصه: «كان في زمان لا تجوز الأذكار فيه إلا بالتوضي، ثم نسخ».(ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في كراهية رد السلام غير متوضئ ۳۱۹/۱، ونصه: «أن الوضوء لرد السلام لأجل أنه اسم من أسماء الله تعالى، فتحولت المسألة إلى الوضوء للأذكار، =

حالتِ بول وبراز میں جواب نہ دینے سے حضرت عائشہؓ کی روایت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الله عز وجل على كل أحيانه"(۱) سے کوئی تعارض نہیں؛ کیونکہ حضرت عائشہؓ کا یہ ارشاد یا ذکرِ قلبی پر محمول ہے(۲) یا اذکارِ موقتہ پر۔(۳) والله أعلم۔

= والذي يستفاد من كلام صاحب "الهداية" في باب الأذان أن الوضوء يستحب للأذكار، ولا يجب»، وفي الكوكب الدري للشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، أبواب الطهارة، باب في كراهية رد السلام غير متوضئ ١/١٢٥، ونصه: «فيه دلالة على استحباب الطهارة للعبادات التي لا تشترط لها الطهارة». (ج)

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طهر، رقم: ١٨. (ر)

(۲) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طهر ١/٢٢٨، ونصه: «ويمكن أن يكون المراد من ذكر الله عز وجل الذكر القلبي، وهو المعبر بالحضور، فحينئذ يكون عموم الأحيان شاملا لجميع أحيانه لا يستثنى منه حين؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان دائم الذكر، لا ينقطع ذكره القلبي في يقظة، ولا نوم، ولا في وقت ما». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ١/٥٠، ونصه: «إن الذكر هو الذكر القلبي، كما في أشغال التصوف، وهذا أيضا بعيد؛ فإن اللغة آبية عن هذا المعنى، فإن الذكر في اللغة هو اللساني، وأقول: إن المراد من الأحوال هي الأحوال المتواردة». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِيْ سُؤرِ الْكَلْبِ

(۹۱) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "يُغْسَلُ الإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ: أُولَاهُنَّ أَوْ أُخْرَاهُنَّ بِالتُّرَابِ، وَإِذَا وَلَغَتْ فِيهِ الهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً"،(۱) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب":

"ولغ" باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی ہیں: کتّے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا، چاہے پیے یا نہ پیے اور اس کے کھانے کے لیے "لحس" اور "لعق" اور خالی برتن کو چاٹنے کے لیے "لحس" کے الفاظ مستعمل ہیں،(۲) یہاں ولوغ سے مراد مطلق منہ ڈالنا ہے جس میں "لحس" اور "لعق" بھی شامل ہیں۔(۳)

قوله: "سبع مرات":

سورِ کلب میں جمہور اور مالکیہ کا اختلاف:

سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے:

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم: ۲۷۹، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، رقم: ۷۱. (ج)

(۲) تحفة المجد الصريح لأبي جعفر المالكي، باب فعلت بفتح العين، ص: ۱۱۲، ونصه: «وقوله: ووَلَغَ الكلبُ في الإناءِ يَلَغ. قال أبو جعفر: الوَلْغُ من الكلاب والسباع كلها هو أن يدخل لسانه في الماء، وغيره من كل مائع، فيحركه فيه تحريكًا قليلًا أو كثيرًا؛ قاله المطرز في شرحه عن ثعلب عن ابن الأعرابي. قال مكي في شرحه: فإن كان غير مائع، قيل: لَعِقَهُ، ولحِسَهُ ولحَسَهُ، بالفتح والكسر في الحاء. قال المطرز: فإن كان الإناء فارغًا يقال: لحِسَ»، وكذا في عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۳/۳۶. (ج)

(۳) مرعاة المفاتيح لأبي الحسن عبيد الله المباركفوري، كتاب الطهارة، باب تطهير النجاسة ۲/۱۸۹، ونصه: «إن كان ما في الإناء غير مائع يقال: لعقه، وقال المطرزي: فإن كان فارغًا يقال: لحسه، وفي حكم الولوغ ما إذا لعق أو لحس، وإنما ذكر الولوغ للغالب». (ج)

امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا،(۱) البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے۔(۲)

جمہور کے نزدیک سورِ کلب نجس ہے،(۳) جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیثِ باب "صحیح مسلم" میں "باب حکم ولوغ الکلب" کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: طھور إناء أحدکم إذا ولغ فیه الکلب أن یغسله سبع مرات، أولاھن بالتراب"(۴) اس میں "أن یغسله" کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ حکم غسل تطہیر کے لیے ہے اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔(۵)

طریقۂ تطہیر میں جمہور کا آپس میں اختلاف:

پھر طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے:

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لیے تسبیع یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے۔(۶)

---

(۱) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الوضوء ١/ ١١٥، ونصه: «وقال مالك: إن ولغ الكلب في إناء فيه لبن فلا بأس بأن يؤكل ذلك اللبن». (ج)

(۲) المعونة على مذهب عالم المدينة للثعلبي المالكي، كتاب الطهارة، باب في طهارة الماء ١/ ١٨١، ونصه: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات، وذلك تعبد عندنا لا لنجاسته». (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة ١/ ١٣٤، ونصه: «(قوله: والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس) أي سؤر هذه الأشياء نجس»، وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي لمحي السنة ١/ ١٦١، ونصه: «سؤر جميع الحيوانات طاهر، إذ لم يصب فيها نجاسة إلا سؤر الكلب، والخنزير؛ فإنه نجس»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة ١/ ٣٥، ونصه: «الحيوان قسمان: نجس وطاهر، فالنجس نوعان: أحدهما ما هو نجس رواية واحدة، وهو الكلب، والخنزير، وما تولد منهما، أو من أحدهما، فهذا نجس عينه، وسؤره، وجميع ما خرج منه». (ج)

(۴) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم: ٢٧٩. (ج)

(۵) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في الطهارة الحقيقية ١/ ٦٤، ونصه: «عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فاغسلوه ثلاثا، وفي رواية خمسا، وفي رواية سبعا، والأمر بالغسل لم يكن تعبدا؛ إذ لا قربة تحصل بغسل الأواني». (ج)

(۶) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب ما تكون به الطهارة من الماء، ١/ ٣٩، ونصه: «مسألة قال: وكل إناء حلت فيه نجاسة من ولوغ كلب... فإنه يغسل سبع مرات إحداهن بالتراب». وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الطهارة، باب ما يفسد الماء ١/ ٣٠٦، ونصه: «مسألة: كيفية غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب قال الشافعي: ويغسل منه الإناء سبع مرات، أولاهن بتراب». (ج)

امام مالک رحمہ اللہ بھی امر تعبدی کے طور پر تسبیع کے قائل ہیں۔[1]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تثلیث کافی ہے۔[2]

قائلین تسبیع کی دلیل:

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جو متعدد طرق سے مروی ہے اور صحیح ہے۔[3]

حنفیہ کی دلیل:

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے، جو امام دار قطنی نے "سنن الدار قطني"[4] میں ذکر کی ہے، حدثنا أبو بكر، قال: حدثني علي بن حرب، نا أسباط بن محمد، وثنا أبو بكر النيسابوري، نا سعدان بن نصر، ثنا إسحاق الأزرق، قالا: نا عبد الملك، عن عطاء، عن أبي هريرة، قال: إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات"۔[5]

احناف کے مستدل پر شافعیہ کا اعتراض وجواب:

اس پر شافعیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار کرابیسی[6] پر ہے، اول تو یہ متکلم فیہ ہیں؛ کیونکہ

---

(۱) المعونة على مذهب عالم المدينة للثعلبي المالكي، كتاب الطهارة، فصل في طهارة الماء ١/١٨١، ونصه: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات، و ذلك تعبد عندنا». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سؤر الكلب والخنزير وسباع البهائم ١/١٣٥، ونصه: «يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا». (ج)

(۳) سنن الترمذي، نفس الباب، رقم: ٩١، ونصه: هذا حديث حسن صحيح،... وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا. (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ١٩٦. (ج)

(۵) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات ١/ ١٣١، والعيني في العمدة، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ٣/٤١، وهكذا في معارف السنن ١/٣٢٥، والبحر الرائق ١/١٣٥. (ر)

(۶) آپ کا پورا نام أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي ہے، (٠٠٠-٢٤٨ھ=٠٠٠-٨٦٢م) کرابیسی کے نام سے مشہور ہیں، اسحاق الازرق، معن بن عیسیٰ اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ وغیرہ حضرات آپ کے اساتذہ ہیں اور عبید بن محمد البزاز اور محمد بن علی فستقہ رحمہما اللہ آپ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ (سير أعلام النبلاء، الطبقة الثالثة عشر ٩/٤٧١). (ج)

امام احمد رحمہ اللہ نے ان پر جرح کی ہے،(۱) دوسرے یہ اس روایت میں متفرد ہیں اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں؛(۲) کیونکہ تمام ثقات حضرت ابو ہریرہؓ سے تسبیع نقل کرتے ہیں (۳) اور یہ ان کے خلاف تثلیث کے راوی ہیں، لہٰذا ان کی یہ روایت منکر ہے۔(۴)

کرابیسی کی توثیق اور امام احمدؒ کی جرح کی حقیقت:

اس کا جواب یہ ہے کہ کرابیسی حدیث کے امام ہیں اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاد ہیں،(۵) امام احمد بن الحسنؒ نے ان کے بارے میں فرمایا: "له كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف الناس من المسائل، وذكر في كتبه أخبارا كثيرة، وكان حافظا لها"(۶) حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "صدوق فاضل"(۷) اور جہاں تک امام احمدؒ کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فتنۂ

---

(۱) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، حرف الحاء ۳۰۵/۲، ونصه: «وذكر من عدة طرق عن أحمد أنه رمى الكرابيسي برأي جهم». (ج)

(۲) المصدر السابق ۳۰۴/۲، ونصه: «أخرجه ابن عدي... ثم قال: تفرد الكرابيسي برفعه». (ج)

(۳) مسند أبي داود الطيالسي، ما أسند أبو هريرة، رقم: ۲۵۳۹، ونصه: «عن ذكوان، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات»، وفي مسند الشافعي، باب ما خرج من كتاب الوضوء، ص: ۷، ونصه: «عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه الخ». (ج)

(۴) نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلاني، أنواع الحديث، الغرابة ۷۲۲/۴، ونصه: «فإن خولف بأرجح فالراجح المحفوظ، ومقابله الشاذ، و[إن وقعت المخالفة له] مع الضعف، فالراجح المعروف، ومقابله المنكر». (ج)

(۵) فيض الباري للكشميري، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ۳٦۸/۱، تحت الرقم: ۱۷۱، ونصه: «هو حسين بن علي الكرابيسي... ومنه تعلم البخاري، وداود الظاهري مسألة: لفظي بالقرآن مخلوق». (ج)

(٦) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۴۱/۳، تحت الرقم: ۱۷۲، ونصه: «قال: ابن عدي قال لنا: أحمد بن الحسن... والكرابيسي له كتب مصنفة... وذكر فيها أخبارا كثيرة، وكان حافظا لها». (ج)

(۷) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الحاء ۱٦۷/۱ ونصه: «الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي البغدادي... صدوق فاضل». (ج)

خلقِ قرآن میں ایک مرتبہ انہوں نے موہم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی،(۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی سبب جرح نہیں؛ کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے "لفظي بالقرآن مخلوق" کہہ کر اپنی جان چھڑائی تھی (کما نقله الشیخ تقي الدین ابن دقیق العید)، اسی وجہ سے امام ذہلیؒ نے امام بخاریؒ پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا،(۲) علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما ذکرہ البنوري في "المعارف"،(۳) لہٰذا محض اتنی بات کرابیسیؒ کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "وهذا لا يرويه غير الكرابيسي مرفوعا إلى النبي صَلى اللهُ عَلَيهِ وَسلمَ"(۴) اس سے پتہ چلا کہ ان کے نزدیک کرابیسی کی احادیث مقبول ہیں، رہا حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سو وہ انصاف سے بعید ہے؛ کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو اور جب کرابیسی کا ثقہ ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جا سکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ یہاں ایک ثقہ دوسرے ثقات کی مخالفت کر رہا ہے اور حدیثِ شاذ کے قبول کرنے یا رد کرنے میں محدثین کا مشہور اختلاف ہے۔

محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا؛ کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملهم" کے مقدمہ میں حافظ سخاویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے۔

ان کی پوری بحث سے قولِ فیصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں،(۵) البتہ اس کی وجہ سے

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۴۱/۳، تحت الرقم: ۱۷۱، ونصه: «وأما الكرابيسي، فقد قال ابن عدي: قال لنا أحمد بن الحسن ... والذي حمل عليه أحمد بن حنبل؛ فإنما هو من أجل اللفظ بالقرآن، فأما في الحديث، فلم أر به بأسا». (ج)

(۲) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، الآثار، باب أجزاء الغسل ثلاثا من سؤر الكلب ۲۸۹/۱، ونصه: «الكرابيسي ... وعنه أخذ البخاري مسألة اللفظ، فحمل عليه شيخه محمد بن يحي الذهلي». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في سؤر الكلب ۳۲۵/۱، ونصه: «الذي طعن فيه أحمد بن حنبل، فإنما هو من أجل اللفظ بالقرآن، ومثل هذا التاويل ثبت عن الإمام الشافعي، والبخاري أيضا». (ج)

(۴) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، الحسين بن علي أبو علي الكرابيسي ۲۴۲/۳. (ج)

(۵) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني ۱۳۰/۱-۱۳۶، ونصه: «والمعتمد في حد الشاذ بحسب الاصطلاح أنه ما يرويه الثقة مخالفا لمن هو أرجح منه ... فإن الشاذ ولو كان مردودا؛ لكونه مرجوحا عند المحدثين من جهة خاصة يحتمل أن يكون راجحا بحسب المتن من جهة أخر إلخ». (ج)

روایت میں توقف کیا جائے گا، اگر دوسرے قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں، تو اسے قبول کرلیا جائے گا، ورنہ رد کردیا جائے گا۔

کرابیسی کی روایت کی صحت کے قرائن:

کرابیسی کی اس روایت کی صحت کے متعدد قرائن موجود ہیں:

پہلا قرینہ:

"سنن الدار قطني" میں حضرت عطاء بن یسارؒ کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے: "إذا ولغ الكلب فی الإناء، فأهرِقهُ، ثم اغسِلهُ ثلاث مرات"[1] واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تسبیع کے راوی ہیں، لہٰذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیع کا حکم وجوب کے لیے نہیں ہے۔[2]

قرینۂ اولیٰ سے متعلق چار اعتراضات اور ان کے جوابات:

امام دار قطنی رحمہ اللہ نے اولاً اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت عبد الملک[3] کا تفرد ہے[4] لیکن یہ

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ۱۹۶. (ر)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۳/۴۱، تحت الرقم: ۱۷۲، ونصه: «فثبت بذلك نسخ السبع؛ لأن أبا هريرة هو راوي السبع، والراوي إذا عمل بخلاف روايته، أو أفتى بخلافها لا يبقى حجة». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الملك بن أبي سليمان العزرمي ہے، آپ کا اپنا نام میسرہ ہے، عزرم کوفہ کا ایک علاقہ ہے، جس میں آپ نے رہائش اختیار کی، جس کی وجہ سے آپ کو عزرمی کہتے ہیں، آپ بالاتفاق ثقہ ہیں، آپ نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ اور عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں اور اسحاق بن یوسف الازرق، جریر بن عبد الحمید رحمہما اللہ وغیرہ حضرات آپ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ (مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار للعيني، حرف الحاء، باب عبد الملك ۲/۲۴۹). (ج)

(۴) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ۱۹۶، ونصه: «إذا ولغ الكلب... هذا موقوف، ولم يروه هكذا غير عبد الملك عن عطاء». (ج)

اعتراض چنداں قابل توجہ نہیں؛ کیونکہ عبد الملک باتفاق ثقہ ہیں [١] اور ثقہ کا تفرد مضر نہیں ہوتا۔ [٢]

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس اثر میں متناً اضطراب ہے، [٣] بعض روایات میں یہ ان کا قول تھا (كما في الرواية المذكورة) اور بعض میں ان کا عمل، چنانچہ "سنن الدار قطني" ہی میں ایک روایت ان سے اس طرح مروی ہے: "عن أبي هريرة أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء، أهراقه، وغسله ثلاث مرات"۔ [٤]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں، بلکہ دونوں میں تطبیق ہوسکتی ہے کہ انہوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو۔

تیسرا اعتراض اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ "العبرة بما روى لا بما رأى" [٥] کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، [٦] اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کرابیسی کی روایت کے مطابق ہے، اس لیے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے۔

چوتھا اعتراض حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے اور وہ یہ کہ دار قطنیؒ ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تسبیع کا بھی ہے۔ [٧]

---

(١) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ٣/٤١، تحت الرقم: ١٧٢، ونصه: «قلت: عبد الملك أخرج له مسلم في صحيحه، وقال أحمد والثوري: هو من الحفاظ، وعن الثوري: هو ثقة فقيه متقن، وقال أحمد بن عبد الله: ثقة ثبت في الحديث، ويقال: كان الثوري يسميه الميزان». (ج)

(٢) الرفع والتكميل للعلامة عبد الحي اللكنوي، في بيان مراد البخاري إلخ، ص: ٤٠٨، ونصه: «وإن تفرد الثقة المتقن يعد صحيحا غريبا». (ج)

(٣) نصب الراية للزيلعي، فصل في الآسار وغيرها ١/١٣١، ونصه: «وقد اختلف عليه في هذا الحديث، فمنهم من يرويه عنه مرفوعا، ومنهم من يرويه عنه من قول أبي هريرة، ومنهم من يرويه عنه من فعله». (ج)

(٤) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ١٩٧. (ر)

(٥) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب كيف فرضت الصلاة ١/٤٦٤، ونصه: «العبرة بما روى لا بما رأى». (ج)

(٦) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب أدب القاضي ١٦/٩٢، ونصه: «وإذا عمل الراوي بغير روايته لم يقدح في صحة الرواية قد روى أبو هريرة: غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا، وأفتى بغسله ثلاثا، فعملوا على روايته دون فتياه لجواز أن يكون قد نسي الرواية فأفتى بغيرها وروايته حجة وفتياه ليست بحجة». (ج)

(٧) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ١٨٣، ونصه: «عن أبي هريرة في الكلب يلغ في الإناء قال: يهراق، ويغسل سبع مرات صحيح موقوف». (ر)

اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتوی کو وجوب پر اور تسبیع کے فتوے کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، تا کہ دونوں میں تعارض نہ ہو۔ (١)

دوسرا قرینہ:

"سنن الدار قطني" ہی میں "ثنا جعفر بن محمد بن نصير، نا الحسن بن علي المعمري، نا عبد الوهاب بن ضحاك، نا إسماعيل بن عياش، عن هشام بن عروة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الإناء أنه يغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا" (٢) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، (٣) لیکن کرابیسی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لیے کافی ہے۔

تیسرا قرینہ:

مصنف عبد الرزاق میں حضرت عطاء بن یسارؒ کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انہوں نے تین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے: "عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: كم يغسل الإناء الذي يلغ فيه الكلب؟ قال: كل ذلك سمعت سبعا وخمسا وثلاث مرّات"۔ (٤)

واضح رہے کہ حضرت عطاء حدیث تسبیع کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیع کا حکم وجوب کے لیے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے۔ (٥)

---

(١) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ٣/٤١، تحت الرقم: ١٧٢، ونصه: «يحتمل أن يكون أفتى بذلك لاعتقاد ندبية السبع لا وجوبها». (ج)

(٢) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ١٩٣. (ر)

(٣) معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب، رقم: ١٧٢٩، ونصه: «ورواه عبد الوهاب بن الضحاك... وهذا ضعيف بمرة، عبد الوهاب بن الضحاك متروك الحديث». (ج)

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطهارة، باب الكلب يلغ في الإناء، رقم: ٣٣٣. (ج)

(٥) امام زہری رحمہ اللہ کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ «عبد الرزاق، عن معمر قال: سألت الزهري عن الكلب يلغ في الإناء قال: يغسل ثلاث مرات» مصنف عبد الرزاق، باب الكلب يلغ في الإناء، رقم: ٣٣٦. (ر)

چوتھا قرینہ:

اگر تسبیع کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے، تو کرابیسی کی روایت کو جو سنداً صحیح ہے[۱] بالکل چھوڑنا پڑتا ہے اور اگر اس کو اختیار کیا جائے تو روایاتِ تسبیع پر بھی عمل ہو سکتا ہے کہ انہیں استحباب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحبِ "تقریر شرح التحریر" امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی تسبیع کے استحباب کے قائل تھے۔[۲]

پانچواں قرینہ:

اگر احتمالِ نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کرابیسی کی روایت راجح ہے؛ کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکامِ شریعت تدریجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں،[۳] جیسا کہ "صحیح مسلم" میں حضرت عبداللہ بن المغفل رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب، ثم قال: ما بالهم وبال الكلاب؟ ثم رخص في كلب الصيد، وكلب الغنم، وقال: إذا ولغ الكلب في الإناء، فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة في التراب"۔[۴]

اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیع کا حکم بھی "تشديد في أمر الكلاب" کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی اور یہ قرینِ قیاس ہے کہ شروع میں تسبیع کا حکم وجوب کے لیے ہو اور بعد میں صرف استحباب باقی رہ گیا ہو، جیسا

---

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في سور الكلب ۱/۳۲۵، ونصه: «عن الحسين بن علي الكرابيسي ...قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ولغ الكلب...فليهرقه، وليغسله ثلاث مرات... وبالجملة هذا المرفوع أيضا صحيح، أو حسن». (ج)

(۲) التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج، أقسام المفهوم ۱/۱۲۷، ونصه: «طهارة الإناء الذي ولغ الكلب فيه لا تتوقف على السبع، بل تثبت قبل السبع (بالثلاث) على ما ذكره الحاكم في إشارته، وهو أيضا مقتضى نقل بعضهم عن أبي حنيفة وجوبها، واستحباب الأربعة بعدها»، وكذا في فتح الملهم للعلامة شبير أحمد العثماني، باب حكم ولوغ الكلب ۳/۵۵. (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سؤر الكلب والخنزير وسباع البهائم ۱/۱۳۵، ونصه: «لأن مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في أمر الكلاب أول الأمر حتى أمر بقتلها، والتشديد في سؤرها يناسب كونه إذ ذاك، وقد ثبت نسخ ذلك إلخ». (ج)

(۴) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم: ۹۳. (ر)

کہ روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چھٹا قرینہ:

قیاس سے بھی کرابیسی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیع واجب نہ ہو؛ کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اوران کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے اورجن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول وبراز حتیٰ کہ خود کلب کا بول وبراز تین مرتبہ دھونے سے باتفاق پاک ہوجاتی ہیں، تو سؤرِ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول وبراز سے زیادہ مستقذر، اس میں تسبیع کا حکم معقول کیسے ہوسکتا ہے، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لیے ہے،(۱) چونکہ کتے کے لعاب میں سمیت زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لیے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھولیا جائے،(۲) اسی لیے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا۔(۳)

ساتواں قرینہ:

احادیث تسبیع میں اس لحاظ سے بڑا اختلاف ہے کہ بعض روایات میں "أولاهن بالتراب"(۴) آیا

---

(۱)عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۳/۴۱، تحت الرقم: ۱۷۲، ونصه: «وأما من حيث النظر فإن العذرة أشد في النجاسة من سؤر الكلب، ولم يعتد بالسبع، فيكون الولوغ من باب أولى». (ج)

(۲)فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب ۳/۴۳، ونصه: «إن هذا الحديث معلل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كلبا (مجنونا)، فيخاف من ذلك السم، قال: ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله؛ فإن هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في العلاج، والمداواة من الأمراض»، وفي المقدمات الممهدات لابن رشد المالكي ۱/۹۰، ونصه: «إنه أمر ندب وإرشاد مخافة أن يكون الكلب كلبا يدخل على آكل سؤره أو مستعمل الإناء قبل غسله منه ضرر في جسمه، والنبي صلى الله عليه وسلم ينهى عما يضر بالناس في دينهم ودنياهم ... ويدل على هذا التأويل تحديده صلى الله عليه وسلم لغسل الإناء سبعا؛ لأن لسبع من العدد مستحب فيما كان طريقه التداوي لا سيما فيما يتقي منه السم». (ج)

(۳)شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب سؤر الكلب، رقم: ۷۵، ونصه: «عن عبد الله بن المغفل أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب، ثم قال: مالي والكلاب. ثم قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات، وعفروا الثامنة بالتراب». (ج)

(۴)جزء من حديث أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم: ۱۸۵. (ر)

ہے اور خود "سنن الترمذي" کی روایتِ باب کے الفاظ یہ ہیں: "أو لاهن أو أخراهن بالتراب" بعض میں "السابعة بالتراب"(۱) اور بعض میں "والثامنة عفروه في التراب"(۲) اس آخری جملہ (أو لاهن أو أخراهن بالتراب) میں "أو" کو بعض حضرات نے شک پر محمول کیا ہے اور بعض نے تطبیق بین الروایات کے لیے اسے تنویع پر محمول کیا ہے،(۳) بہر حال الفاظِ روایت میں اختلاف کی وجہ سے تطبیق دینا ضروری ہے اور وجوب پر محمول کرنے کے بعد تطبیق پیدا کرنا تکلف سے خالی نہیں، البتہ اگر استحباب پر محمول کیا جائے تو ان میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ہر طریقہ جائز ہے۔ والله أعلم۔

بہر حال ان قرائن کی بناء پر کرابیسی کی روایت اپنے شذوذ کے باوجود راجح ہو جاتی ہے۔

---

(۱) نفس المصدر. (ر)

(۲) نفس المصدر. (ر)

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب تطهير النجاسات ۲/ ۴۶۰، رقم: ۴۹۰، ونصه: «وفي رواية صحيحة: أولاهن أو أخراهن بالتراب، وأو فيها للشك، كما بينه البيهقي وغيره... وقيل: لا تعارض؛ لإمكان الجمع بحمل رواية أولاهن على الأكمل... وحمل رواية السابعة على الجواز، ورواية إحداهن على الإجزاء وحمل رواية السابعة على الجواز»، وفي تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب ۱/ ۲۵۳، ونصه: «قال الحافظ في الفتح: هي رواية الأكثر عن ابن سيرين، ثم ذكر الروايات المختلفة في محل غسلة التتريب، ثم قال: ورواية أولاهن أرجح من حيث الأكثرية والأحفظية ومن حديث المعنى أيضا لأن تتريب الأخيرة يقتضي الاحتياج إلى غسلة أخرى لتنظيفه انتهى. فقوله أولاهن أو أخراهن بالتراب في رواية الترمذي إن كانت كلمة أو فيه للشك من الراوي فيرجع إلى الترجيح وقد عرفت أن رواية أولاهن أرجح وإن كانت من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فهو تخيير منه». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِيْ سؤرِ الْهِرّةِ

(۹۲) عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ عِنْدَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ، أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا، قَالَتْ: فَسَكَبْتُ لَهُ وَضُوءًا، قَالَتْ: فَجَاءَتْ هِرَّةٌ تَشْرَبُ، فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبْشَةُ: فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَتَعْجَبِينَ يَابِنْتَ أَخِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ، أَوِ الطَّوَّافَاتِ».(۱) ... وَقَدْ جَوَّدَ مَالِكٌ هَذَا الحَدِيثَ.

قوله: "إنها ليست بنجس":

سورِ ہرہ میں فقہاء کے مختلف اقوال:

سؤرِ ہرہ ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسف اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بلاکراہت طاہر ہے۔(۲)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم:۷۵، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك، رقم:۳۶۷.(ج)

(۲)البيان والتحصيل لأبي الوليد المالكي، كتاب الصلاة الخامس، مسألة: سؤر الهرة ۲/ ۱۱۲، ونصه: «ذهب مالك رحمه الله وجميع أصحابه في أن سؤر الهرة طاهر»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يفسد الماء من الطاهرات وما لا يفسده ۱/ ۱۷۲، ونصه: «ومذهبنا أن سؤر الهرة طاهر غير مكروه»، وفي الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب المياه ۱/ ۳۱۲، ونصه: «وسؤر الهرة وما دونها في الخلقة طاهر»، وفي البناية للعيني، كتاب الطهارات، سؤر الهرة ۱/ ۴۸۱، ونصه: «وسؤر الهرة طاهر مكروه، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه غير مكروه»، وفي تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة ۱/ ۲۶۲، «سؤر الهرة طاهر من غير كراهة عند هؤلاء الأئمة، وهو قول مالك... والأوزاعي، وغيره من أهل الشام».(ج)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے،(۱) پھر امام طحاویؒ مکروہِ تحریمی کہتے ہیں اور امام کرخیؒ مکروہِ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخیؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور کراہتِ تنزیہیہ پر فتویٰ دیا ہے۔(۲)

بعض حضرات نے سؤرِ ہرہ کو نجس کہا ہے، ان کا استدلال "مسند أحمد" وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتي دار قوم من الأنصار، ودونهم دار، فشق ذلك عليهم، فقالوا: يارسول الله، تأتي دار فلان، ولا تاتي دارنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لأن في داركم كلبا، قالوا: فإن في دارهم سنورا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: السنّور سبع"۔(۳)

اِن حضرات کا استدلال اس حدیث سے اس طرح ہے کہ اس حدیث میں بلی کو درندہ قرار دیا گیا ہے اور درندوں کا سؤر نجس ہوتا ہے۔

لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب الراية" میں فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے،(۴) نیز "مجمع الزوائد، باب في السنور والكلب" میں علامہ ہیثمیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وفيه عيسى بن المسيب، وهو ضعيف"۔(۵)

علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے، تب بھی "هرة" علتِ طواف اور عموم بلویٰ کی بناء پر سؤرِ سباع

---

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارات، الفصل الرابع في المياه التي يجوز إلخ، ١/١٢٦، ونصه: «سؤر الهرة مكروه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سؤر الكلب والخنزير وسباع البهائم ١/١٣٧، ونصه: «وقد صرحوا بالخلاف في كراهة سؤر الهرة، فمنهم كالطحاوي ومن مال إلى أنها كراهة تحريم نظرا إلى حرمة لحمها، ومنهم كالكرخي من مال إلى كراهة التنزيه نظرا إلى أنها لا تتحامى النجاسة قالوا: وهو الأصح، وهو ظاهر ما في الأصل». (ج)

(۳) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم: ٨٣٤٢. (ج)

(۴) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، فصل في الآسار وغيرها ١/ ١٣٤، ١٣٥، الحديث السابع والأربعون، ونصه: «عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي دار قوم... وأخرجه العقيلي في كتاب الضعفاء عن عيسى بن المسيب به، وضعف عيسى عن يحيى بن معين، وقال: لا يتابعه إلا من هو مثله أودونه». (ر،ز)

(۵) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب في السنور والكلب ١/ ٢٨٧. (ر)

کے حکم سے خارج ہوگی۔(۱)

جمہور کا حدیثِ باب سے استدلال:

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہؓ کی حدیثِ باب ہے، نیز "أبو داود" کی بھی ایک روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے:

"حدثنا عبد الله بن مسلمة، قال: حدثنا عبد العزيز، عن داود بن صالح بن دينار التمار، عن أمّه، أن مولاتها أرسلتها بهريسة إلى عائشة، فوجدتها تصلي، فأشارت إليّ أن ضعيها، فجاءت هرة، فأكلت منها، فلما انصرفت أكلت من حيث أكلت الهرة، فقالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم، وقد رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بفضلها".(۲)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل امام طحاویؒ نے "شرح معاني الآثار، باب سؤر الهرة" میں ذکر کی ہے:

---

(۱)شرح أبي داود للعيني، كتاب الطهارة، باب سؤر الهر ۱/ ۲۲۱، ونصه: «السنور سبع ... ووجه الاستدلال أن المراد منه بيان الحكم لا بيان الخلقة؛ لأنه عليه السلام مبعوث لبيان الأحكام والشرائع، لا لبيان الحقائق، فيكون حكم الهر كحكم السباع في النجاسة، ولكن النجاسة سقطت بعلة الطوف، فانتفت النجاسة، وبقيت الكراهة عملا بالحديثين».(ج)

(۲)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم:۷٦، وفي المطالب العالية لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة وغيرها من الحيوانات ۲/۱۰۷، رقم:۱۸، ونصه: «حدثنا يحيى، عن عبد الرحمن بن حرملة، حدثتني "أمي"، قالت: كنت عند أم سلمة -زوج النبي صلى الله عليه وسلم- رضي الله عنها، فأهدي لها صحفة، فيها خبز ولحم، وقامت إلى الصلاة، وقمنا نصلي، فخالفت هرة إلى الطعام، فأكلت منه، فلما أن سلمنا أخذت أم سلمة رضي الله عنها القصعة فكورتها حتى كان حيث أكلت الهرة من نحوها، فأكلت منه»، وأيضا فيه ۲/ ۱۱۰، وأيضا رقم: ۱۹، ونصه: «وعن الركين بن الربيع، عن عمته، قالت: إن الحسن بن علي رضي الله عنهما قال: لا بأس بسؤر الهرة»، ورقم: ۲۰، ونصه: «وعن أبي سعيد الجابري قال: إن عليا رضي الله عنه سئل: الهر يشرب من الإناء، قال: لا بأس بسؤر الهرة».(ر)

"فإذا أبوبكرة قد حدثنا، قال: ثنا أبو عاصم، عن قرة بن خالد، قال: ثنا محمد بن سيرين، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين (قرة شك) وهذا حديث متصل الإسناد".(۱)

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب:

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے "موقوف علی أبي هريرة" روایت کی ہے، لہٰذا اس میں رفعاً ووقفاً اضطراب پیدا ہوگیا۔

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ محمد بن سیرین کی یہ عادت ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ مرفوع ہوتی ہے، اس کی دلیل امام طحاویؒ نے یہ بیان فرمائی ہے: "حدثنا إبراهيم بن أبي داود، قال: ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروي، قال: ثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن يحيى بن عتيق، عن محمد بن سيرين أنه كان إذا حدث عن أبي هريرة رضي الله عنه، فقيل له: عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: كل حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم"۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن سیرینؒ جو کچھ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں وہ مرفوع ہوتی ہے، خواہ مرفوع ہونے کی تصریح کریں یا نہ کریں، لہٰذا یہ اضطراب رفع ہوگیا۔

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: "يغسل الإناء من الهر كما يغسل من الكلب"(۳) اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے "شرح معاني الآثار" میں نقل کیا ہے "عن ابن عمر أنه قال: لا توضؤوا من سؤر الحمار، ولا الكلب، ولا السنور"۔(۴)

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهر، رقم: ۵۱. (ج)

(۲) المصدر السابق، رقم: ۵۳. (ر)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۵۴. (ر)

(۴) المصدر السابق، رقم: ۵۷. (ر)

جمہور کے مستدل کا تطبیقی جواب:

جمہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہتِ تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے،[1] لہٰذا یہ تمام روایات بیانِ جواز پر محمول ہیں اور طحاویؒ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیثِ باب میں آپ نے عدمِ نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "سؤر هرة" اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عمومِ بلویٰ کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔[2]

قوله: "وقد جوّد مالك هذا الحديث إلخ":

حدیثِ باب پر ایک اعتراض کے بارے میں میری رائے:

بعض حضرات نے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حمیدہ[3] اور کبشہ[4] دونوں مجہول ہیں،[5] لیکن حق یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں شمار کیا ہے،[6] حافظ ابن حجرؒ

---

(۱) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر الآفندي، الفصل الأول في حق الرجوع عن الهبة ۲/۴۵۵، ونصه: «والكراهة التنزيهية أخف من الكراهة التحريمية، وهي من قبيل المباح أو قريبة منه». (ج)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الصلاة، باب الغنائم وقسمتها ۵/۴۸۱، ونصه: «والتحقيق في سؤر الهرة أن الكراهة تنزيهية لعدم تحاميها من النجاسة؛ لأن دليل حرمة اللحم الموجب لنجاسة السؤر عارضة شدة المخالطة، وترجح عليه، فانتفت النجاسة». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام حميدة بنت عبيد بن رفاعة أنصارية ہے، آپ اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ رحمہ اللہ کی اہلیہ ہیں، حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے آپ کا شمار ثقہ راویوں میں کیا ہے، آپ کے شوہر اور آپ کے بیٹے یحییٰ بن اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ رحمہ اللہ نے آپ سے روایت لی ہیں۔ (تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، كتاب النساء، باب الحاء ۳۵/۱۵۹). (ج)

(۴) آپ کا پورا نام كبشة بنت كعب بن مالك أنصارية ہے، آپ حضرت عبداللہ بن ابی قتادہ رحمہ اللہ کی اہلیہ ہیں اور اپنے سسر ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت لی ہیں، حافظ ابن حبان نے آپ کا شمار ثقہ راویوں میں کیا ہے۔ (تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، كتاب النساء، باب الحاء ۳۵/۲۹۰). (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سور الهرة ۱/۱۲۵، تحت الرقم: ۹۲، ونصه: «قال ابن منده الأصبهاني: إن حميدة وكبشة غير معروفتين». (ج)

(۶) الثقات لابن حبان، باب الحاء، رقم: ۷۵۹۰، ونصه: «حميدة بنت عبيد بن رفاعة تروي عن كبشة بنت كعب بن مالك روى عنها إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة»، وكذا في تهذيب الكمال لابن حجر العسقلاني، باب الكاف، كبشة بنت كعب بن مالك الأنصارية ۳۵/ ۲۹۰، ونصه: «ذكرها ابن حبان في كتاب "الثقات"». (ج)

نے "التلخیص الحبیر" میں ان کی کئی اور روایتیں بھی نقل کی ہیں،(۱) علاوہ ازیں یہ حدیث امام مالکؒ نے "موطأ" میں بھی روایت کی ہے،(۲) جو بجائے خود صحت حدیث کی دلیل ہے۔ واللہ أعلم۔

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة ۱/۳۲۸، ونصه: «وحديث الباب وإن صححه الترمذي ولعل ذلك لأجل رواية مالك إياه فأعله الحافظ ابن مندة الأصبهاني وقال: أم يحيى حميدة، وخالتها كبشة، لا يعرف لهما رواية إلا في هذا الحديث، ومحله محل الجهالة، ولا يثبت هذا الخبر بوجه من الوجوه. حكاه الحافظ المارديني في "الجوهر النقي" في (باب سؤر الهرة) وحكاه ابن حجر في "التلخيص" ملخصا (ص:۱۵) وتعقبه بأن لحميدة حديثا آخر في تشميت العاطش رواه "أبو داود" ولها ثالث: رواه أبو نعيم في "المعرفة"، وروى عنها مع إسحاق ابنه يحيى، وهو ثقة عند ابن معين، وكبشة قيل: صحابيه، فإن ثبت فلا يضر الجهل بحالها؟ وقال: قال ابن دقيق العيد: لعل من صححه اعتمد على تخريج مالك، وإن كل من خرج له فهو ثقة عند ابن معين، فإن سلكت هذه الطريقة وإلا فالقول ما قال ابن مندة انتهى مختصرا». (ج)

(۲) الموطأ للإمام مالك، باب الطهور للوضوء، ص:۱۶ ونصه: «عن حميدة ابنة أبي عبيدة بن فروة إلخ». (ر)

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

(٩٣) عَنْ هَمَّامِ بْنِ الحَارِثِ، قَالَ: بَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، ثُمَّ «تَوَضَّأَ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ، فَقِيلَ لَهُ: أَتَفْعَلُ هٰذَا؟ قَالَ: وَمَا يَمْنَعُنِي، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُهُ» قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَكَانَ يُعْجِبُهُمْ حَدِيثُ جَرِيرٍ لِأَنَّ إِسْلَامَهُ كَانَ بَعْدَ نُزُولِ المَائِدَةِ.(١)

قوله: ”وكان يعجبهم حديث جرير“:

مسح علی الخفین کے جواز کا ثبوت اور منکرین کے استدلال کا جواب:

مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مسح علی الخفین بہت سے صحابہؓ سے مروی ہے، لیکن ان سب روایات کے مقابلہ میں اہل علم حضرات جریرؓ کی روایت کو اس لیے اہمیت دیتے تھے کہ حضرت جریر سورۂ مائدہ کی آیتِ وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو آیتِ وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا تھا، لہٰذا اس سے ان اہل باطل یعنی روافض وغیرہ کی تردید ہو جاتی ہے، جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیتِ وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں،(٢) بہرحال مسح علی الخفین کے جواز پر

(١)أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الخفاف، رقم:٣٨٧، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم:٥٤٣. (ج)

(٢)فيض الباري للكشميري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الخفاف ٣٦/٢، ونصه: «فلو كان المسح منسوخا كيف أدركه جرير؟ فإذا رواه جرير مع إسلامه بعد المائدة، علم بقاءه بعده أيضا، وأنه لم ينسخ منها، فلم تبق حيلة لمن أنكر المسح بأنه كان، ثم نسخ بنزول المائدة، والروافض الملاعنة يفهمون أن آية المائدة قامت دليلا على مسح الأرجل بدون الخفاف أيضا على نقيض ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم، فانظر كيف انقلب الحال ظهر البطن». (ج)

اجماع ہے۔[1]

امام مالکؒ کی طرف عدمِ جواز کی نسبت اور اس کا بطلان:

بعض حضرات نے امام مالکؒ کی طرف عدم جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیسا کہ علامہ باجی مالکیؒ نے تصریح کی ہے۔[2]

مسح علی الخفین سے متعلق اہل سنت کا موقف:

حضرت حسن بصریؒ کا قول مروی ہے: "قال: أدركت سبعين رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يمسح على خفيه"[3] علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرامؓ میں اسی (۸۰) سے زائد حضرات صحابۂ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں،[4] اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہے: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار" یہی وجہ ہے کہ مسح علی الخفین کا قائل ہونا اہل سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہل سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابوحنیفہ قدس سرہ کا قول ہے: "نفضل الشيخين، ونحب الختنين، ونرى المسح على

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب المسح على الخفين ۱/۳۳۲، ونصه: «وقال أبو الحسن الكرخي: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين... قال العيني: قال أبو عمر ابن عبد البر: مسح على الخفين سائر أهل بدر، والحديبية، وغيرهم من المهاجرين، والأنصار، وسائر الصحابة، والتابعين، وفقهاء المسلمين». (ر،ز)

(۲) المنتقى شرح الموطأ للباجي، باب ما جاء في المسح على الخفين ۱/۷۷، ونصه: «وقد روي عن مالك في العتبية ما ظاهره المنع منه... قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وهذا عندي يبعد؛ لأن ابن وهب روى عنه أنه قال: لا أمسح في سفر ولا حضر، وكأنه كرهه، وفي النوادر عن ابن وهب أنه قال: آخر ما فارقته على المسح في السفر والحضر، وكأنه وهو الذي روى عنه متأخر وأصحابه مطرف وابن الماجشون، فدل ذلك على أنه منعه أولا على وجه الكراهية لما لم ير أهل المدينة يمسحون، ثم رأى الآثار، فأباح المسح على الإطلاق». (ج)

(۳) التمهيد لابن عبد البر المالكي، الحديث السادس والأربعون ۱۱/۱۳۷. (ر،ت)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب المسح على الخفين ۱/۳۰۶، ونصه: «وجمع بعضهم رواته، فجاوزوا الثمانين، ومنهم العشرة». (ج)

الخفین"۔[1]

(۱)عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين ۳/ ۹۷، ونصه: «وروي عن الحسن البصري أنه قال: أدركت سبعين بدريا من الصحابة كلهم يرى المسح على الخفين، ولهذا رآه أبو حنيفة من شرائط أهل السنة والجماعة. فقال: نحن نفضل الشيخين، ونحب الختنين، ونرى المسح على الخفين، ولا نحرم نبيذ الجر، يعني: المثلث، وروي عنه أنه قال: ما قلت بالمسح حتى جاءني مثل ضوء النهار».(ج)

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ

(۹۵) عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ المَسْحِ عَلَى الخُفَّيْنِ؟ فَقَالَ: «لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةٌ، وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ».[۱]

(۹۶) عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفَرًا أَنْ لَانَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ إِلَّامِنْ جَنَابَةٍ، وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ،[۲] هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "للمسافر ثلاثة وللمقيم يوم":

مدتِ مسح میں جمہور اور امام مالک رحمہ اللہ کا اختلاف:

یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لیے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں ہیں،[۳] اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، رقم: ۱۵۷، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في التوقيت في المسح للمقيم والمسافر، رقم: ۵۵۵. (ج)

(۲) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين للمسافر، رقم: ۱۲۷، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من النوم، رقم: ۴۷۸. (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني الحنفي، كتاب الطهارة، فصل المسح على الخفين ۱/۸، ونصه: «وأما بيان مدة المسح... قال عامتهم: إنه مقدر بمدة في حق المقيم يوما وليلة، وفي حق المسافر ثلاثة أيام ولياليها»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب وقت المسح على الخفين ۱/۵۰، ونصه: «قال الشافعي رحمه الله: أخبرنا عبد الوهاب... عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر أن يمسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ۱/۲۰۹، ونصه: «مسألة: قال: يوما وليلة للمقيم، وثلاثة أيام ولياليهن للمسافر». (ج)

اور توقیتِ مسح کا یہ مفہوم تو حدِّ شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علی، حضرت ابوبکرہ، حضرت ابوہریرہ، صفوان بن عسال، ابن عمر، عوف بن مالک وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں۔ (۱)

جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد (۲) کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، (۳) بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں، ان پر مسح کیا جا سکتا ہے، امام مالک رحمہ اللہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

امام مالک رحمہ اللہ کی پہلی دلیل:

"أبو داود، باب التوقيت في المسح" میں حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم: المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام، وللمقيم يوم وليلة، قال أبوداود: رواه منصور بن المعتمر عن إبراهيم التيمي بإسناده قال فيه: "ولو استزدناه لزادنا"۔ (۴)

جمہور کی طرف سے پہلا جواب:

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ "ولو استزدناه لزادنا" کی زیادتی صحیح

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح ۱ /۲۶۶، ونصه: «وكذلك ثبت التوقيت عن جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس، وحذيفة، والمغيرة، وأبو زيد الأنصاري، وروي عن جماعة من التابعين، قال ابن عبد البر: وأكثر التابعين والفقهاء على ذلك، فألحق توقيت المسح بأن الخفاف لا تنزع في هذه المدة المقدرة لشيء من الأحداث إلا للجنابة». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو الحارث ليث بن سعد مصري ہے، (۹۴-۱۷۵ھ = ۷۱۳-۷۹۱م) ثقہ راوی اور فقیہ اہل مصر کے نام سے جانے جاتے ہیں، آپ نے ابن شہاب زہری، محمد بن عجلان اور ہشام بن عروہ رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں ابن لہیعہ، عبداللہ بن مسلمہ القعنبی اور داؤد بن منصور النسائی رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي، باب اللام، من اسمه ليث ۲۴/ ۲۵۵). (ج)

(۳) بلغة السالك للصاوي المالكي، باب في بيان الطهارة ۱/ ۱۵۴، ونصه: «ولا حد في مدة المسح فلا يتقيد بيوم وليلة ولا بأكثر ولا أقل»، وفي بذل المجهود للسهارنفوري، باب التوقيت في المسح ۱/ ۲۶۶، ونصه: «وقد اختلف الناس في ذلك، فقال مالك والليث بن سعد: لا وقت للمسح على الخفين، ومن لبس خفيه وهو طاهر مسح مابداله، والمسافر والمقيم في ذلك سواء». (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، رقم: ۱۵۷. (ج)

نہیں،(۱) چنانچہ علامہ زیلعیؒ اور علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس کی تضعیف کی ہے،(۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت مقرر کردی گئی تھی۔(۳)

دوسرا جواب:

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کا اپنا گمان ہے جو شرعاً حجت نہیں،(۴) لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن سید الناس نے "شرح الترمذي" میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہوجائے تو بھی اس جملہ سے عدمِ توقیت پر استدلال درست نہیں،(۵) اس لیے کہ "لو" کلام عرب میں "انتفاء ثاني بسبب انتفاء أول" کے لیے آتا ہے،(۶) لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم ﷺ سے مدتِ مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ ﷺ زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی، اس لیے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی

---

(۱) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، باب في الترقيت في المسح ۱/ ۶۰، ونصه: «عن خزيمة بن ثابت أنه قال ولو استزدناه لزادنا. فإن الحكم وحماد أقد روياه عن إبراهيم فلم يذكر وافيه هذا الكلام». (ج)

(۲) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد، كتاب الطهارة، فصل في المسح بغير توقيت بما تقدم ۲/ ۱۸۰، ونصه: «ومنها: حديث خزيمة بن ثابت رضي الله عنه... والذي يعتل به في هذا الحديث علل: العلة الأولى»، وكذا في نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب المسح على الخفين ۱/ ۱۷۵. (ج)

(۳) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين ۳/ ۲۶، ونصه: «ويمكن أن يقال: إنه كان المسح في أول الأمر غير مؤقت، ثم لما سألوا المدة... قصد النبي صلى الله عليه وسلم التحديد والتشديد فيه». (ج)

(۴) المصدر السابق ۳/ ۲۵، ونصه: «أما حديث خزيمة وما قيل فيه: "ولو استزدناه لزادنا" فإنما هو ظن من الراوي، والظن لا يغني من الحق شيئا». (ج)

(۵) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة إلخ، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ ۲/ ۳۵۵، ونصه: «قلت: لو ثبت لم تقم به حجة؛ إلا على التوقيت المنصوص عليه فيه لأن الزيادة فيه على ذلك التوقيت مظنونه أنهم لو سألوا لزادهم»، وكذا في نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب اختصاص المسح بظهر الخف ۱/ ۲۳۳، ونصه: «وأيضا قال ابن سيد الناس في شرح الترمذي: لو ثبتت لم تقم بها حجة»، وكذا في تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد لابن عمر الدماميني، الباب الثاني عشر: باب المبتدأ ۳/ ۳۴، ونصه: «وذلك أن الظاهر فيها أنها (لو) التي يقصد بها امتناع الأول لامتناع الثاني». (ر،ز)

(۶) شرح تسهيل الفوائد لابن مالك الطائي، باب عوامل الجزم، لو ۴/ ۹۵، ونصه: «وقال أكثر النحويين: لو حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، أي على امتناع الثاني لامتناع الأول». (ج)

تشریح و تفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہندؒ کے حوالہ سے "فتح الملهم" میں یہ نقل کی ہے کہ دراصل آنحضرت ﷺ کا یہ معمول تھا کہ آپ ﷺ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابۂ کرامؓ سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مسح علی الخفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپ نے صحابۂ کرامؓ سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہؓ اس کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو آپ ﷺ زیادہ مدت مقرر فرمادیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لیے آپ ﷺ نے زیادتی نہیں فرمائی،(۱) بہرحال یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کرلی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں۔

مالکیہ کی دوسری دلیل:

دوسرا استدلال "أبو داود" میں حضرت اُبی بن عمارہ کی روایت سے ہے: "إنه قال: یا رسول الله، أمسح على الخفين؟ قال: نعم، قال: يومًا؟ قال: يوما، قال: ويومين؟ قال: ويومين، قال وثلاثة؟ قال: نعم، وما شئت"(۲) اور ایک روایت میں یوں ہے: "عن أبي بن عمارة (قال فيه حتى بلغ سبعا) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم ما بدا لك"(۳) یہ روایت عدمِ توقیت پر صریح ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد اختلف في

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين ۲۶/۳، ونصه: «ولا يبعد أيضا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد التحديد والتوقيت لكثرة سؤالهم، فما أحب أن يقضي فيه بمحض اختياره، بل رأى المصلحة في أن يستشير من بعض أولى النهي والخبرة من أصحابه، فاستقر الرأي على جعله للمقيم يوما وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وحينئذ فمعنى قول خزيمة بن ثابت رضي الله عنه: "ولو استزدناه لزادنا" أي لو كنا مستدعين الزيادة في أصل توقيت المسح وتحديده لكان المرجو أن يقبلها النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنا قنعنا، ورضينا بما وقت به النبي صلى الله عليه وسلم... كذا أفاد محصله شيخنا المحمود قدس الله روحه». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، رقم: ۱۵۸. (ر)

(۳) نفس المصدر. (ر)

إسناده، وليس هو بالقوي"[۱] اور امام بیہقیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "هذا إسناد لا يثبت"[۲] اور امام دارقطنیؒ اپنی "سنن" میں لکھتے ہیں کہ یہ اسناد ثابت نہیں اور اس میں عبدالرحمن بن رزین ومحمد بن یزید وایوب بن قطن مجہول ہیں،[۳] اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ: "ليس ينبغي لأحد أن يترك مثل هذه الآثار المتواترة في التوقيت لمثل حديث أبي بن عمارة"۔[۴]

مالکیہ کی تیسری دلیل:

امام مالک رحمہ اللہ کا تیسرا استدلال "شرح معاني الآثار، باب المسح على الخفين، كم وقته للمقيم والمسافر" میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے ہے: "قال: أبردت (أي جئت) من الشام إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فخرجت من الشام يوم الجمعة، ودخلت المدينة يوم الجمعة، فدخلت على عمر رضي الله عنه، وعليَّ خفّان جُرمُقَانِيّان[۵] فقال لي: متى عهدك يا عقبة، بخلع خفيك، فقلت لبستها يوم الجمعة، وهذه الجمعة فقال لي: أصبت السنة"۔[۶]

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ سے جمعہ تک مسح کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طریق مشروع کے مطابق ایک ہفتہ

---

(۱) نفس المصدر.(ج)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، جماع أبواب المسح على الخفين، باب ما ورد في ترك التوقيت، رقم: ۱۳۲۸، ونصه: «قال أبو داود السجستاني: قد اختلف في إسناده، وليس بالقوي، وأخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا علي بن عمر الحافظ قال: هذا إسناد لا يثبت، وقد اختلف فيه على يحيى بن أيوب اختلافا كثيرا».(ج)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب الرخصة في المسح على الخفين وما فيه، رقم: ۷۶۵، ونصه: «هذا إسناد لا يثبت... وعبد الرحمن ومحمد بن يزيد وأيوب بن قطن مجهولون كلهم والله أعلم».(ج)

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين كم وقته للمقيم، رقم: ۵۲۳.(ج)

(۵) نخب الأفكار للعيني، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين إلخ ۱۴۵/۲، ونصه: «و"جرمقانيان" أيضاً صفة أخرى، وهي نسبة إلى الجرمقان -بضم الجيم، وسكون الراء، وضم الميم إلخ».(ج)

(۶) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب المسح على الخفين كم وقته للمقيم والمسافر، رقم: ۴۹۷.(ج)

سے خفین پہنے ہوئے ہیں اور طریق مشروع یہ ہے کہ مدت ختم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھولیے جائیں اور انہیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح عمل کرنے والوں کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مہینہ سے مسح کررہا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیتِ مسح کے قائل تھے[1] اور مذکورہ روایت کے خلاف ان سے بہت سی روایتیں ثابت ہیں، مثلاً "طحاوي" میں ہی حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے: "قال: قلنا لبنانة الجعفي: وكان أجرأنا على عمر، سَلْه عن المسح على الخفين، فسأله، فقال: للمسافر ثلثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوم وليلة"[2] حضرت عمرؓ کی یہ حدیث پہلی حدیث سے معارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی، جو احادیث مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو اور اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدہ کے مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، نیز ایک مرتبہ حضرت سعد اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہوگیا اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا تو حضرت عمر فاروق نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا: "يا بنيّ، عمك أفقه منك، للمسافر ثلثة أيام ولياليها، وللمقيم يوم وليلة"،[3] اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ "مسند بزار" میں خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوع ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يمسح المسافر على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة" امام بزارؒ فرماتے ہیں: "وخالد بن أبي بكر لين الحديث، وقد روى عنه غير واحد من أهل العلم"۔[4]

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، باب ما ورد في ترك التوقيت، رقم: ۱۳۳۴، ونصه: «وقال: أصبت السنة وقد روينا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه التوقيت فإما أن يكون رجع إليه حين جاءه التثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في التوقيت وإما أن يكون قوله الذي يوافق السنة المشهورة أولى». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين كم وقته إلخ، رقم: ۵۲۴. (ر)

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب المسح على الخفين ۹۸/۱، ونصه: «وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: خرجت إلى العراق، فرأيت سعداً يمسح على الخفين، فقلت: ما هذا، فقال: إذا رجعت إلى أبيك ،فسله، فسألت أبي فقال: عمك أفقه منك، رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين وسمعته يقول: يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها». (ج)

(۴) مسند البزار، مسند عمر بن الخطاب، رقم: ۱۲۸. (ر)

مالکیہ کی چوتھی دلیل:

امام مالکؒ کا ایک استدلال "مسند أبي يعلى" میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے بھی ہے: "قالت: يا رسول الله، أيخلع الرجل خفيه كل ساعة؟ قال: لا، ولكن يمسحهما ما بداله"۔(۱)

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فيه عمر بن إسحاق، قال الدار قطني: ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات" (۲) یہی حدیث "المطالب العالية" میں بھی عمر بن اسحاق سے مروی ہے، "قال: قرأت لعطاء كتابا معه فإذا فيه حدثتني ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إلخ"۔(۳)

جواب:

بہر حال اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بن اسحاق متکلم فیہ ہے اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے، "فالمراد ما بداله بالمدة؛ لأن السوال إنما كان في خلع الخفين كل ساعة"۔(۴)

مالکیہ کی پانچویں دلیل:

"مسند أحمد" میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے: "عن عطاء بن يسار، قال: سالت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن المسح على الخفين، قالت: قلت: يا رسول الله، أكل ساعة يمسح الإنسان على الخفين ولا ينزعهما؟ قال: نعم"۔(۵)

---

(۱) مسند أبي يعلى الموصلي، حديث ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۷۰۹۴. (ر)

(۲) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة باب التوقيت في المسح على الخفين، رقم: ۱۳۸۶. (ر)

(۳) المطالب العالية لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب ترك التوقيت، رقم: ۱۱۱. (ر)

(۴) شرح سنن أبي داود لابن رسلان، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، ۲/۱۵۹، ونصه: «هذه الرواية استدل بها أيضا على عدم توقيت المسح، وأجيب عنه إن صح فهو محمول على جواز المسح أبدا بشرط مراعاة التوقيت». (ج)

(۵) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة باب التوقيت في المسح على الخفين، رقم: ۱۳۸۵. (ر)

جواب:

اس میں بھی عمر بن اسحاق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہے جو پچھلی حدیث میں گزرا، وأيضًا: "لا يقاوم الأحاديث الصحيحة المشهورة"۔

قوله: "يأمر إذا كنا سفرا":

سفر: جمع سافر، يعني "المسافر كصحب وصاحب، وقيل: جمع المسافر، والأول أصح".(۱)

قوله: "إلا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم":

تقدیر عبارت اس طرح ہے: "إلا من جنابة، فنغسل بها الرجلين، ولا نمسح، ولكن نمسح من غائط وبول ونوم" اس تقدیر کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ "لكن" منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالعکس۔(۲)

---

(۱) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، حرف السين، باب السين مع الفاء (سفر) ۳۷۱/۲. (ج)

(۲) الأصول في النحو لابن السراج، باب الاستثناء المنقطع من الأول، مدخل ۲۹۰/۱، ونصه: «لأن "لكن" للاستدراك بعد النفي، فأنت توجب بها للثاني مانفيت عن الأول». (ج)

بَابٌ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَه

(٩٧) عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ»،(١) "وَهٰذَا قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ مَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَإِسْحَاقُ، وَهٰذَا حَدِيثٌ مَعْلُولٌ، لَمْ يُسْنِدْهُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ غَيْرُ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ.

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، یا تو "المسح على الخفين أعلاهما وأسفلهما" کہنا چاہیے تھا، یا "المسح على الخف أعلاه وأسفله"۔

قوله: "مسح أعلى الخف وأسفله":

حدیثِ باب سے مالکیہ وشافعیہ کا موضع مسح پر استدلال:

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کرکے یہ فرماتے ہیں کہ "مسح على الخفين" أعلى و أسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں،(٢) اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔(٣)

---

(١) أخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح أعلى الخف وأسفله، رقم: ٥٥٠، وأخرجه الدار قطني، كتاب الطهارة، باب الرخصة في المسح على الخفين وما فيه واختلاف الروايات، رقم: ٧٥٢. (ج)

(٢) التهذيب في اختصار المدونة لابن البراذعي المالكي، كتاب الطهارة ١/٢٠٢، رقم: ٧١، ونصه: «ويمسح على ظهور الخفين وبطونهما... ولا يجزئ [عند مالك] مسح أعلاه دون أسفله، ولا أسفله دون أعلاه». (ج)

(٣) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، ١/٥٢١، ونصه: «قد ذكرنا أن مذهبنا استحباب مسح أسفله، وأن الواجب أقل جزء من أعلاه». (ج)

حنفیہ وحنابلہ کا مسلک اور دلائل:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفلِ خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔(١)

حنفیہ کی دلیل "سنن الترمذي" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت ہے جو "باب في المسح على الخفين ظاهر هما" میں مذکور ہے "قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين ظاهر هما، قال أبو عيسى: حديث المغيرة حديث حسن" لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں: "وهو حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عروة عن المغيرة، ولا نعلم أحدًا يذكر عن عروة عن المغيرة على ظاهر هما غيره" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث "التاريخ الأوسط" میں "عن عروة عن المغيرة" کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔(٢)

عبدالرحمن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تضعیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی احادیث مقبول ہیں،(٣) نیز "أبو داود" میں اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے: "عن علي رضي الله عنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه"،(٤) وكذا في بلوغ المرام،(٥) وفي التلخيص:

---

(١) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارات، الفصل السادس في المسح إلخ ١٦٨/١، ونصه: «محل المسح ظاهر الخف دون باطنه»، وفي المقنع لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب مسح الخفين، ص: ٣٠، ونصه: «ويمسح أعلى الخف دون أسفله وعقبه». (ج)

(٢) التاريخ الأوسط للبخاري ١٩٤/٣، رقم: ٣٣١، ونصه: «حدثنا محمد، قال: حدثني محمد بن صباح، قال: حدثنا ابن أبي الزناد، عن أبيه، عن عروة بن الزبير عن المغيرة بن شعبة قال: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه ظاهر هما"، وهذا أصح». (ج)

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف العين، عبدالرحمن بن أبي الزناد ٥٧٥/٢، ونصه: «عبد الرحمن بن أبي الزناد... روى... عن ابن معين: ضعيف... وقال مرة: لا يحتج به... ووثقه مالك، قال سعيد بن أبي مريم: قال لي خالي موسى بن سلمة: قلت لمالك: دلني على رجل ثقة، قال: عليك بعبد الرحمن بن أبي الزناد إلخ». (ج)

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، رقم: ١٦٢. (ج)

(٥) بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، ص: ٢٠، ونصه: «أخرجه أبو داود بإسناد حسن». (ر)

"رواه أبو داود، وإسناده صحيح"(۱) یہ بھی صریح دلیل ہے۔

حنفیہ کی ایک دلیل ابوداؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبد اللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے: "قال: أول من رأيت عليه خفين في الإسلام المغيرة بن شعبة، أتانا ونحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه خفان أسودان، فجعلنا ننظر إليهما، ونعجب منهما، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما إنه سيكثر لكم من الخفاف، قالوا: يا رسول الله، فكيف نصنع؟ قال: تمسحون عليها، وتصلون"۔(۲)

حدیثِ باب کا جواب:

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی اور اس کو قابلِ استدلال مان بھی لیا جائے، تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ در اصل مسح آپ ﷺ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفلِ خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو راوی نے "مسح على الأسفل" سے تعبیر کر دیا۔(۳)

قوله: "وهذا حديث معلول":

حدیثِ معلول کا مطلب:

معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علتِ قادحہ پائی جاتی ہو، یہ نام قیاسِ صرفی کے خلاف ہے؛ کیونکہ یہ "إعلال" سے نکلا ہے لہٰذا "معل" ہونا چاہیے، لیکن محدثین کے یہاں معلول اور معلّل رواج

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب التيمم، باب المسح على الخفين ۱/ ۴۱۸. (ر)

(۲) مسند أبي داود الطيالسي، وما أسند عن عبد الله بن المعفل رضي الله عنه، رقم: ۹۵۸. (ر، ت)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب في المسح أعلى الخف وأسفله ۱/ ۱۳۱، ونصه: «والعذر أن خفه عليه الصلاة والسلام كان بالغًا إلى ركبته، فلم يستمسك ركبته الشريفة بنفسها لمنع الخف بثخانته أن تجتمع إليه ساقه، فأخذ رجله اليمنى بيده اليسرى، ومسح عليه باليمنى، ومدها، فامتد اليسرى، ففهم من رآه، ولم يتبين السبب فيه أنه صلى الله عليه وسلم مسحهما تشريعًا مع أن الأمر لم يكن كذلك». (ج)

پا گیا، اس لیے اب یہی صحیح اور اصطلاحِ محدثین ہے،(۱) بہر حال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کی سند یا متن میں کوئی خفی علتِ قادحہ پائی جا رہی ہو خواہ اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی مشکل اور دقیق ترین قسم ہے؛ کیونکہ حدیث کی علل کا پہچاننا بہت مہارت اور تجربہ کا متقاضی ہے۔(۲)

حدیثِ باب کے معلول ہونے کی وجوہات:

حدیثِ باب کے معلول ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:

۱) پہلی علت خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارکؒ نے بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے، اس میں سند "كاتب المغيرة" پر ختم ہوگئی ہے اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا کوئی ذکر نہیں ہے، گویا عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث "مسندات المغيرة" میں سے نہیں بلکہ "كاتب المغيرة" کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو وہم ہوا اور انہوں نے اسے موصولاً روایت کر دیا، اسی لیے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "لم يسنده عن ثور بن يزيد غير الوليد بن مسلم"۔

۲) دوسری علت امام ابو داؤدؒ وغیرہ نے بیان کی ہے اور وہ یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے،(۳) داود بن رشید کی سند میں یہاں حدثنا کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ "حدثنا" کی یہ تصریح درست نہیں، جیسا کہ "مسند أحمد بن عبيد الصفار" سے معلوم ہوتا ہے۔(۴)

---

(۱) توجيه النظر إلى أصول الأثر للجزائري، بيان شاف للمعلل من الحديث ۵۹۹/۲، ونصه: «قال ابن مكي وغيره، ولحنوا المحدثون في قولهم حديث معلول، وقالوا: الصواب معل أو معلل انتهى، والصواب أنه يجوز أن يقال عله فهو معلول من العلة إلا أنه قليل». (ج)

(۲) المصدر السابق ۶۰۰/۲ ونصه: «اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها، وأشرفها وإنما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة فيه، فالحديث المعلل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن الظاهر السلامة منها، ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، رقم: ۱۶۵، ونصه: «أخبرنا ثور بن يزيد، عن رجاء بن حيوة... مسح أعلى الخفين وأسفلهما، قال أبو داود: وبلغني أنه لم يسمع ثور هذا الحديث من رجاء». (ج)

(۴) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب التيمم، باب المسح على الخفين ۲۱۸/۱،

۳) عبداللہ بن المبارک کی سند میں "عن رجاء قال: حُدِّثتُ عن كاتب المغيرة" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجاء بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست "کاتب المغیرۃ" سے نہیں سنی تھی، بلکہ کسی اور سے سنی تھی، جو نا معلوم ہے، لہٰذا یہ ایک اور انقطاع ہو گیا۔ (۱)

۴) حضرت کشمیریؒ نے چوتھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت "مسند بزّار" میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیثِ باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفلِ خف پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہرحال مذکورہ وجوہات کی بناء پر حدیثِ باب کو معلول قرار دیا گیا ہے۔ (۲)

= ونصه: «قلت: ووقع في سنن الدارقطني ما يوهم رفع العلة، وهي حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا داود بن رشيد، عن الوليد بن مسلم، عن ثور بن يزيد ثنا رجاء بن حيوة، فذكره فهذا ظاهره أن ثورا سمعه من رجاء فتزول العلة ولكن رواه أحمد بن عبيد الصفار في مسنده عن أحمد بن يحيى الحلواني عن داود بن رشيد، فقال: عن رجاء، ولم يقل: حدثنا رجاء». (ج)

(۱) الكوكب الدرى لكنكوهى، أبواب الطهارة، باب في المسح إلخ ۱/ ۱۳۲، ونصه: «ثم إن الذي رواه البخاري عن ابن المبارك فيه فرق آخر أيضًا، فإنه قال: حدثت عن كاتب المغيرة، فإنه مشير إلى أن رجاء لم يسمعه من كاتب المغيرة إلا بتوسط، فكان في عنعنة الوليد بن مسلم في ذلك شيء أيضًا». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب في المسح على الخفين أعلاه وأسفله ۱/ ۱۳۰، تحت الرقم: ۹۷، ونصه: «قوله: (حدثت)... وعندي وجه آخر للإعلال، وهو أن حديث الباب مروي عن المغيرة بن شعبة بستين طرقا أو أزيد منه كما قال البزار في مسنده، ولا يروي أحد لفظ أسفله سوى هذا الراوي، فيكون معلولا قطعا». (ج)

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ

(۹۹) عَنْ المُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: «تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم وَمَسَحَ عَلَى الجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ».[1] هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ ... وَفِي البَابِ عَنْ أَبِي مُوسَى.

قوله: "ومسح على الجوربين":

جوربین، مجلدین اور منعلین میں فرق اور ان کا حکم:

"جَوْرَب" سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں پر دونوں طرف چمڑا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلّد کہتے ہیں اور اگر صرف نچلے حصہ میں چمڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منعل کہتے ہیں[2] اور اگر موزے پورے کے پورے چمڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا ان میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں،[3] خفین، جوربین مجلدین اور جوربین منعلین ثخینین پر باتفاق مسح جائز ہے[4] اور اگر جوربین مجلّد یا منعّل نہ ہوں اور رقیق ہوں، یعنی ان میں ثخین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو ان پر مسح باتفاق ناجائز

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين، رقم: ۱۵۹، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، رقم: ۵۵۹. (ج)

(۲) النهر الفائق لعمر ابن نجيم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ۱/۱۲۳، ونصه: «الجورب وهو خف من كتان أو قطن أو نحو ذلك المجلد أي الذي وضع الجلد أعلاه وأسفله وعلى المنعل وهو الذي وضع الجلد أسفله فقط». (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ۱/۱۷۳، ونصه: «الخف في الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا». (ج)

(۴) تفصیل کے لئے دیکھیے: إمداد المفتين، كتاب الطهارة، رسالة نيل المأرب في المسح على الجوارب ۲/۲۵۱۔ (ج)

ہے۔(۱)

ثخینین، یعنی موٹے جرابوں پر مسح کے جواز کی شرائط:

جوربین غیر مجلدین وغیر منعلین ثخینین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ثخینین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں:

۱) شفاف نہ ہوں، یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے۔

۲) مستمسک بغیر استمساک ہوں۔

۳) ان میں تتابع مشی ممکن ہو۔(۲)

ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں کچھ اختلاف ہے:

جمہور، یعنی ائمۂ ثلاثہ رحمہم اللہ اور صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب عدمِ جواز کا ہے، لیکن صاحبِ "ھدایۃ" اور صاحبِ "بدائع" وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کرلیا تھا،(۳) "مجمع الأنھر" میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفات سے

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين ۱/ ۱۰، ونصه: «وأما المسح على الجوربين، فإن كانا مجلدين، أو منعلين، يجزيه بلا خلاف عند أصحابنا وإن لم يكونا مجلدين، ولا منعلين، فإن كانا رقيقين يشفان الماء لا يجوز المسح عليهما بالإجماع»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ۱/ ۲۹۰، ونصه: «ينظر في الجوربين، فإن كان رقيقين غير مجلدين ولا منعلين لم يجز المسح عليهما»، وفي الروض الندي شرح كافي المبتدي لأحمد بن عبد الله البعلي، فصل: يجوز المسح على خف ونحوه إلخ ۱/ ۳۹، ونصه: «(وشرط) لمسح الخفين، وما في معناهما، ونحوهما ثمانية شروط: ... (و) الثالث (ثبوته) أي الممسوح (بنفسه)، أو بنعلين إلى خلعهما، (و) الرابع (إمكان المشي به) ... والسابع أن لا يصف البشرة لصفائه، أو خفته». (ج)

(۲) الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، شروط المسح على الخفين ۱/ ۲۶۹، ونصه: «(أو جوربيه) ولو من غزل أو شعر (الثخينين) بحيث يمشي فرسخا، ويثبت على الساق، ولا يرى ما تحته، ولا يشف إلخ». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين ۱/ ۱۰، ونصه: «وأما المسح على الجوربين... وإن كانا ثخينين لا يجوز عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد يجوز. وروي عن أبي حنيفة أنه رجع إلى قولهما في آخر عمره». وفي الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات، باب المسح على الخفين ۱/ ۳۲، ونصه: «ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبي حنيفة إلا أن يكونا مجلدين، أو منعلين، وقالا: يجوز إذا كانا ثخينين لا يشفان... وعنه أنه رجع إلى قولهما، وعليه الفتوى». (ج)

نو یا تین دن پہلے کیا گیا[1] اور "جامع الترمذي" علامہ عابد سندھیؒ والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت اور موجود ہے: "قال أبو عيسى: سمعت صالح بن محمد الترمذي، قال: سمعت أبا مقاتل السمرقندي يقول: دخلت على أبي حنيفة في مرضه الذي مات فيه، فدعا بماء، فتوضأ، وعليه جوربان فمسح عليهما، ثم قال: فعلت اليوم شيئا لم أكن أفعله، مسحت على الجوربين، وهما غير منعلين" (كذا في طبعة الحلبي للترمذي بتصحيح الشيخ أحمد شاكر المحدث).

بہر حال اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں رجوع فرما لیا تھا، لہٰذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے۔

ثخینین پر مسح کرنے کے جواز کی بنیادی وجہ:

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مسح علی الجوربین کا جواز درحقیقت تنقیح المناط (علت) کے طریقہ پر ہے، یعنی جن جورب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خفین ہی میں داخل کر کے ان پر جوازِ مسح کا حکم لگایا گیا ہے،[2] ورنہ جن روایات میں مسح علی الجوربین کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں،[3] ورنہ کم از کم خبر واحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا جواز مسح علی الخفین کی احادیث متواترہ ہی سے تنقیح المناط کے طور پر ثابت ہوا ہے۔

---

(۱) مجمع الأنهر لداماد أفندي، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ۱/ ۵۰، ونصه: «وفي رواية أخرى عنه: لا يجوز إلا إذا كانا منعلين لكن رجع إلى قولهما في آخر عمره قبل موته بتسعة أيام، وقيل: بثلاثة أيام، وعليه الفتوى». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب في المسح على الجوربين والنعلين ۱/ ۳۵۰، ونصه: «وعند الشافعي وأحمد وصاحبي أبي حنيفة وفي رواية عن أبي حنيفة: جعل الجورب الثخين أيضا في حكم الخف... وبالجملة لم يعملوا بإطلاق الحديث بل كأنهم عملوا بتنقيح المناط في الخف، فأدخلوا فيه ما ذكرنا». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين، رقم: ۱۵۹، ونصه: «ومسح على الجوربين، والنعلين»، قال أبو داود: كان عبد الرحمن بن مهدي: لا يحدث بهذا الحديث، لأن المعروف عن المغيرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين، قال أبو داود: وروي هذا أيضا عن أبي موسى الأشعري، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الجوربين وليس بالمتصل ولا بالقوي». (ج)

قوله: "والنعلين":

جوتوں پر مسح کرنے کا حکم:

نعلین پر مسح کی اجازت ائمۂ اربعہ میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے،(۱) لہٰذا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عنقریب آئے گی، یا پھر یوں کہا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے نعلین پہنے پہنے جوربین پر مسح فرمایا، جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا، لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے "مسح علی النعلین" سے تعبیر کر دیا۔(۲)

قوله: "هذا حديث حسن صحيح":

حدیثِ باب کی تصحیح میں امام ترمذیؒ کا تسامح:

اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابوداؤد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور عبدالرحمن بن مہدی رحمہم اللہ جیسے ائمۂ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور ضعف کی وجہ ابوقیس اور ہزیل بن شرحبیل کا ضعف ہے۔(۳)

---

(۱) الأصل للشيباني، كتاب الصلاة، باب المسح على الخفين ١ / ٤٢، ونصه: «قلت: أرأيت رجلًا توضأ، ومسح على جوربيه، ونعليه، أو على جوربيه بغير نعلين؟ قال: لا يجزيه المسح على شيء من ذلك، وهذا قول أبي حنيفة»، وفي الإقناع في الفقه الشافعي لأبي الحسن الماوردي ١ / ٢٢، ونصه: «ولا يجوز أن يمسح على جوربين ولا نعلين»، وفي كتاب الخصال في الفقه المالكي لأبي بكر محمد ١/٦، ونصه: «ما لا يمسح عليه ستة:... وعلى نعلين... أو جوربين»، وفي شرح العمدة لابن تيمية، كتاب الحج، مسألة لبس المخيط ٤٦/٢ ونصه: «فإنه لا يجوز المسح عليه كالنعل»، وفي الجامع لعلوم الإمام أحمد لخالد الرباط، فصل في المسح على الخفين ٢٣٨/٥، ونصه: «قال عبدالله: سألت أبي عن الرجل يمسح على نعليه، فكرهه، وقال: لا». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب المسح على النعلين، رقم: ٦١٥، ونصه: «فقالوا: لا نرى المسح على النعلين، وكان من الحجة لهم في ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على نعلين تحتهما جوربان، وكان قاصدا بمسحه ذلك إلى جوربيه، لا إلى نعليه... فأتى ذلك على الجوربين والنعلين فكان مسحه على الجوربين هو الذي تطهر به، ومسحه على النعلين فضل»، وراجع لمزيد الأجوبة عن هذا الحديث: معارف السنن للبنوري، باب في المسح على الجوربين إلخ ١/٣٤٧. (ج)

(۳) معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الطهارة، باب ما روي في المسح على النعلين، رقم: =

قوله: "وفي الباب عن أبي موسى":

لیکن حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت بھی ضعیف ہے، "کما صرح به أبو داود في سننه"۔(۱)

= ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ونصه: «وأما المسح على الجوربين، والنعلين، فقد روى أبو قيس الأودي، عن هذيل بن شرحبيل، عن المغيرة بن شعبة، أن النبي صلى الله عليه وسلم: مسح على جوربيه، ونعليه، وذاك حديث منكر، ضعفه ... عبد الرحمن بن مهدي ... ويحيى بن معين، وعلي بن المديني»، وفي سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين، تحت الرقم: ۱۵۹، ونصه: «قال أبو داود: كان عبد الرحمن بن مهدي: لا يحدث بهذا الحديث؛ لأن المعروف عن المغيرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين». (ج)

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين، تحت الرقم: ۱۵۹، ونصه: «قال أبو داود: وروي هذا أيضا عن أبي موسى الأشعري، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الجوربين، وليس بالمتصل، ولا بالقوي». (ر،ز)

بَابُ مَاجَاءَ فِي المَسْحِ على الْجَوْرَبَيْنِ وَالْعِمَامَةِ

(۱۰۰) عَنْ ابْنِ المُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسَحَ عَلَى الخُفَّيْنِ، وَالعِمَامَةِ».(۱)

ترجمۃ الباب میں ایک تسامح:

اس ترجمۃ الباب میں جوربین کا ذکر غلط ہے؛ کیونکہ حدیث میں جوربین کا کوئی ذکر نہیں ہے، لہٰذا یا تو یہ امام ترمذی کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید "ترمذي" کے علامہ عابد سندھی والے نسخہ سے ہوتی ہے؛ کیونکہ اس میں جوربین کا ذکر نہیں ہے۔(۲)

قوله: "ومسح على الخفين والعمامة":

عمامہ پر مسح کے جواز وعدمِ جواز میں فقہاء کا اختلاف:

اس حدیث سے استدلال کرکے امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، وکیع بن الجراحؒ کا مسلک یہ ہے کہ "مسح على العمامة" پر اکتفاء جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "مسح على العمامة" پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدارِ مفروض کا مسح کرنے کے بعد سنتِ استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے۔(۳)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة، رقم: ۲۴۷، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب المسح على العمامة مع الناصية، رقم: ۱۰۷. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة ۱/۳۵۱. (ج)

(۳) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب مسح الرأس ۱/۴۱، ونصه: «(قال الشافعي):... فقد دل على أن المسح على الرأس دونها، وأحب لو مسح على العمامة مع الرأس، وإن ترك ذلك لم يضره». (ج)

قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے اس قول کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے،(۱) لیکن حنفیہ کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت استیعاب بھی "مسح علی العمامة" سے ادا نہیں ہوتی۔(۲)(۳)

قائلین جواز کی دلیل:

قائلینِ جواز کا استدلال حدیثِ باب کے علاوہ حضرت بلالؓ کی روایت سے ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے: "عن بلال رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين والخمار" اسی طرح "أبو داود، باب المسح على العمامة" میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے: "قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم أن يمسحوا على العصائب (العمائم) والتساخين (جمع تسخان بمعنى الخف)(۴)(۵) نیز ان کا استدلال "صحيح البخاري" میں

---

(۱) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/۱۵۲، ونصه: «ووجه الشافعي وأبي حنيفة حديث المغيرة بن شعبة على ناصيته وعلى عمامته». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة ۱/۱۳۲، تحت الرقم: ۱۰۰، ونصه: «وفي شرح الترمذي للقاضي أبي بكر بن العربي أن الاستيعاب يتأدى بالمسح على العمامة عند الأحناف، ولكني لم أجده في كتبنا مع التتبع البليغ»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة ۱/۳۵۳. (ج)

(۳) ملاحظہ: کتب احناف میں اس کے موجود نہ ہونے کی بات غالباً "العرف الشذي" اور "معارف السنن" سے لی گئی ہے، حالانکہ کتب حنفیہ میں اس کا احتمال ہے لیکن اس کی صراحت موجود نہیں ہے کہ اس سے استیعاب کی سنت ادا ہو جائے گی۔ البناية للعيني، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، المسح على العمامة إلخ ۱/۶۱۱، ونصه: «ويستحب لمن على رأسه عمامة لا يريد نزعها أن يمسح على ناصيته، ويتمم المسح على العمامة، فإن اقتصر على مسحها لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة، ومالك رحمهما الله»، وكذا في بذل المجهود للسهارنفوري، باب المسح على العمامة، ۱/۲۲۷، تحت الرقم: ۱۴۶، ونصه: «لا يمسح على العمامة إلا أن يمسح برأسه مع العمامة، ... وإليه ذهب أيضا أبو حنيفة رحمه الله». (ج)

(۴) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب المسح على العمامة ۱/۵۶، ونصه: «العصائب العمائم سميت عصائب؛ لأن الرأس يعصب بها، والتساخين الخفاف». (ج)

(۵) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المسح على العمامة، رقم: ۱۴۶. (ج)

حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے "مسح علی العمامة" کا ثبوت ملتا ہے،[1] یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں۔

مانعینِ جواز کی دلیل:

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وامسحوا برؤوسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے اور "مسح علی العمامة" کی احادیث اخبارِ آحاد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں،[2] بخلاف "مسح علی الخفین" کے کہ اول تو خود قرآن کریم کی قراءتِ جر سے اس کی طرف اشارہ ہورہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنیً متواتر ہیں، لہٰذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے۔ (کما مرّ تفصیله في باب المسح علی الخفین)

حدیثِ باب کے جوابات:

جہاں تک حدیثِ باب اور "مسح علی العمامة" کی دوسری احادیث کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں:

○ "مسح علی العمامة" کی روایات محتمل التاویل ہیں،[3] اور خطابیؒ کے بقول جن روایتوں میں "مسح علی العمامة" کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ناصیته وعمامته" تھا جس کی مختصر شکل صرف "علی عمامته" بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں "ناصیة" کی تصریح موجود ہے،[4] خود امام

---

(۱) صحیح البخاري، کتاب الوضوء، باب المسح علی الخفین، رقم: ۲۰۵، ونصه: «عن جعفر بن عمرو بن أمیة، عن أبیه إلخ». (ر،ز)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المسح علی الجوربین والعمامة ۱/۳۵۳، ونصه: «احتج الفریق الأول أولا بقوله تعالی: "وامسحوا برؤسکم" والمسح علی الرأس یقتضي إمساس الماء الرأس حقیقة، والعمامة لیس برأس...فالأمر بمسح الرأس مقطوع...وماثبت المسح علی العمامة،فمن قبیل أخبار الآحاد». (ج)

(۳) معالم السنن للخطابي، کتاب الطهارة، ومن باب المسح علی العمامة ۱/۵۷، ونصه: «والأصل أن الله تعالی فرض مسح الرأس وحدیث ثوبان محتمل للتأویل، فلا یترك الأصل المتیقن وجوبه بالحدیث المحتمل». (ج)

(۴) المصدر السابق، ونصه: «وتأولوا الخبر في المسح علی العمامة علی معنی أنه کان یقتصر علی مسح بعض الرأس، فلا یمسحه کله مقدمه ومؤخره، ولا ینزع عمامته من رأسه، ولا ینقضها، وجعلوا خبر المغیرة بن شعبة کالمفسر له، وهو أنه وصف وضوءه، ثم قال: ومسح بناصیته، وعلی عمامته، فوصل مسح الناصیة بالعمامة». (ج)

ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وذكر محمد بن البشار في هذا الحديث في موضع آخر أنه مسح على ناصيته وعمامته" حضرت بلالؓ کی روایت میں بھی بعض طرق میں "ناصية" کا ذکر آیا ہے،(۱) نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے "مسح على العمامة" کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا "أَمِسَّ الشَّعَرَ الماءَ" اور "مصنف عبد الرزاق" میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے کہ "بلغني أن النبی صلی الله عليه وسلم كان يتوضأ، وعليه العمامة يؤخرها عن رأسه ولا يحلّها، ثمّ مسح برأسه، فأشار الماء بكف واحد على اليافوخ فقط، ثم يعيد العمامة"۔(۲)

ان تمام روایات کے پیشِ نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہٰذا اب "مسح على العمامة" کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت ﷺ نے سر کی مقدارِ مفروض کا مسح فرمایا، اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا اور یہ عمل بیانِ جواز کے لیے تھا۔

○ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مسحِ رأس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے "مسح على العمامة" سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے؛ کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ "مسح على العمامة" کی روایات متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہیں اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سوءِ ظن ہے۔(۳)

○ امام محمدؒ نے "موطأ" میں ایک اور طریقہ سے "مسح على العمامة" کی روایت کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں: "بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك"(۴) مولانا عبدالحئ لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب إيجاب المسح بالرأس وإن كان متعمما، رقم: ۲۸۹، ونصه: «عن بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وناصيته والعمامة». (ج)

(۲) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين والعمامة، رقم: ۷۳۹. (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين والعمامة ۱/۱۳۳، ونصه: «وأما الجواب من جانبنا من حديث الباب، فقيل: إنه مسح على الرأس وسوّى عِمامته، فزعم الراوي أنه مسح عليها، ويلزم على هذا تغليط الصحابي، وهم من أذكياء الأمة المرحومة». (ج)

(۴) موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، أبواب الصلاة، باب المسح على العمامة والخمار، رقم: ۵۲. (ر،ز)

امام محمدؒ کے بلاغات مسند ہیں،(۱) اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے اور "مسح علی العمامه" کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے کہ "مسح علی العمامة" منسوخ ہو چکا ہے۔

یہ "مسح علی العمامة" کی بحث کا لبِّ لباب ہے، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث "إعلاء السنن" میں کی گئی ہے۔(۲)

---

(۱) التعليق الممجد لعبد الحي اللكنوي، الموطأ أول ما صنف في الصحيح ١/١٧، ونصه: «وقد صنف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل، وقال: وجميع ما فيه من قوله: بلغني، ومن قوله: عن الثقة عنده، ومما لم يسنده أحد وستون حديثاً كلها مسندة». (ج)

(۲) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني ١/٣٧، ٣٨. (ر)

بَابُ مَا جَاء فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

(١٠٣) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ، قَالَتْ: «وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غُسْلًا، فَاغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ الإِنَاءَ بِشِمَالِهِ عَلَى يَمِينِهِ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ فَأَفَاضَ عَلَى فَرْجِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِيَدِهِ الحَائِطَ، أَوِ الأَرْضَ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ»[1]... إِنْ انْغَمَسَ الجُنُبُ فِي المَاءِ، وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأَهُ.

قوله: "فأفاض على فرجه":

قبل الغسل استنجاء کی سنیت کا ثبوت:

اس حدیث کی بناء پر صاحبِ بحر نے لکھا ہے کہ استنجاء غسل میں مسنون ہے، قُبل کا بھی اور دُبر کا بھی، خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو۔[2]

قوله: "ثم تنحّی فغسل رِجلیه":

غسل رجلین سے متعلق روایات میں تطبیق:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسلِ رجلین کو مؤخر کیا جائے گا، لیکن حضرت عائشہؓ کی اگلی حدیث میں

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الغسل، باب التستر في الغسل عند الناس، رقم: ٢٨١، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الغسل من الجنابة، رقم: ٢٤٥. (ج)

(٢) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، سنن الغسل ١/٥٢، ونصه: «واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا أو دبرا سواء كان عليه نجاسة أو لا». (ج)

"يتوضأ وضوءه للصلاة" کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غسلِ رِجلین غسل سے مقدم ہے، اسی لیے علماء میں اختلاف ہوا: بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققین احناف نے تطبیق کا طریقہ اختیار کیا اور کہا کہ اگر غسل کی جگہ پانی جمع ہوجاتا ہو، تو غسلِ رِجلین مؤخر ہوگا اور حضرت میمونہؓ کی روایتِ باب اسی پر محمول ہوگی اور اگر غسل کی جگہ پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غسلِ رجلین وضوء کے ساتھ ہوگا، حضرت عائشہؓ کی حدیث اسی پر محمول ہوگی۔(۱)

قوله: "إن انغمس الجنب في الماء":

غسل میں "دلك" کا حکم:

جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لیے صرف انغماس کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہوجاتا ہے،(۲) البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انغماس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ "دَلك" ضروری ہے۔(۳)

---

(۱) المصدر السابق ۱/ ۵۲، ونصه: «روي في بعض الروايات أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وضوءه للصلاة... وفيه خلاف، ففي المبسوط والهداية أنه يؤخر غسل قدميه إذا كان في مستنقع الماء، أي مجتمعه، ولا يقدم، وعند بعض مشايخنا، وهو الأصح من مذهب الشافعي أنه لا يؤخر مطلقا، وأكثر مشايخنا على أنه يؤخر مطلقا... ووجه التوفيق بين الروايتين بحمل ماروت عائشة على ما إذا لم يكن في مجتمع الماء وحمل ماروت ميمونة على ما إذا كان في مجتمع الماء». (ج)

(۲) الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، باب الوضوء والغسل من الجنابة ۱/ ۵۱، ونصه: «قلت: أرأيت جنبا وقع في نهر، فانغمس فيه انغماسة واحدة، وتمضمض، واستنشق، وأبقى الفرج، وغسل كل شيء منه مرة واحدة، قال: يجزيه»، وفي العزيز شرح الوجيز للرافعي الشافعي، الباب الأول في المياه الطاهرة ۱/ ۱۵، ونصه: «الثالثة: إذا انغمس الجنب في ماء قليل ونوى، نظر إن نوى بعد تمام انغماسه فيه واتصال الماء بجميع البدَنِ، فلا خلاف في أنه يرتفع حَدَثُهُ ويصير الماء مستعملاً»، وفي شرح زاد المستقنع للشنقيطي الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل ۱/ ۳۰۱، ونصه: «فمن دخل في بركة مثلاً، وانغمس فيها غمسةً واحدةً قاصداً الطهارة من الجنابة، أو فعلت ذلك المرأة ناويةً طهارتها من حيض، أو نفاس أجزأهما». (ج)

(۳) بلغة السالك للصاوي المالكي، باب في بيان الطهارة ۱/ ۶۳، ونصه: «فرائض الغسل خمسة، الأولى: النية ... الفريضة الرابعة: الدلك»، وفي المدونة للإمام مالك، الجنب ينغمس في النهر انغماسا ولا يتدلك ۱/ ۱۳۲، ونصه: «وقال مالك في الجنب يأتي النهر، فينغمس فيه انغماسا، وهو ينوي الغسل من الجنابة، ثم يخرج، قال: لا يجزئه إلا أن يتدلك، وإن نوى الغسل لم يجزه إلا أن يتدلك». (ج)

بابٌ هَلْ تَنْقُضُ المرْأةُ شَعْرها عِنْدَالْغُسْلِ

(۱۰۵) عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ: يَارَسُولَ الله، إِنِّي امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي، أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الجَنَابَةِ؟ قَالَ: «لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تُفِيضِي عَلَى سَائِرِ جَسَدِكِ المَاءَ، فَتَطْهُرِينَ»، أَوْ قَالَ: «فَإِذَا أَنْتِ قَدْ تَطَهَّرْتِ».(۱)

قوله: "أشد ضفر رأسي":

لفظِ "ضفر" کی لغوی تحقیق:

محققین نے اسے "بفتح الضاد وسکون الفاء" ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن بَرِّیؒ نے "بضم الضاد والفاء علی وزن سُفُن"، "ضُفُر" کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ "ضفیرة" کی جمع ہے،(۲) لیکن ابن بری کا یہ قول جمہور کے خلاف ہے، صحیح قول اول ہی ہے، درحقیقت "ضَفر" بھی ایک لغت ہے، جو مفرد کے معنی میں ہے، بمعنی "الشعر المفتول" یعنی بٹے ہوئے بال۔(۳)

قوله: "لا إنما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات":

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: ۳۳۰، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ذكر ترك المرأة نقض ضفر رأسها عند اغتسالها من الجنابة، رقم: ۲۴۱. (ج)

(۲) غلط الفقهاء لابن بري، ص: ۲۵، ونصه: «ويقولون: في حديث أم سلمة (إني امرأة أشد ضفر رأسي) بفتح الضاد وإسكان الفاء، وصوابه: ضفر رأسي، بضم الضاد والفاء، وهو جمع ضفيرة، مثل سفينة وسفن». (ج)

(۳) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، باب حكم ضفائر المغتسلة ۴/۱۱، ونصه: «قولها أشد ضفر رأسي هو بفتح الضاد، وإسكان الفاء، هذا هو المشهور المعروف في رواية الحديث والمستفيض عند المحدثين، والفقهاء، وغيرهم ومعناه أحكم فتل شعري إلخ». (ج)

خواتین کے لیے دورانِ غسل مینڈھیاں کھولنے کا حکم:

جمہور اسی حدیث سے استدلال کر کے عدم نقض کو جائز کہتے ہیں، البتہ ابراہیم نخعیؒ سے نقض کا وجوب منقول ہے،(۱) ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں "وانقضي رأسك"(۲) کا حکم دیا گیا ہے۔

لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ ارشاد آپ ﷺ نے حضرت عائشہ کو عمرہ کا احرام ختم کرنے کے لیے فرمایا تھا اور اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی، بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، لہٰذا نقضِ شعر کا حکم تنظیف پر محمول ہے۔(۳)

---

(۱) عون المعبود لمحمد أشرف عظيم آبادي، كتاب الطهارة، باب المرأة هل تنقض شعرها إلخ ۱/ ۲۹۸، ونصه: «الثاني أنها تنقضه بكل حال وهو قول إبراهيم النخعي». (ج)

(۲) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها إلخ، رقم: ۳۱۷. (ر)

(۳) سبل السلام شرح بلوغ المرام للأمير الصنعاني، كتاب الطهارة، باب الغسل وحكم الجنب ۱/ ۱۳۴، ونصه: «أنه لا يخفى أن حديث عائشة كان في الحج، فإنها أحرمت بعمرة ثم حاضت قبل دخول مكة، فأمرها صلى الله عليه وسلم أن تنقض رأسها، وتمشط، وتغتسل، وتهل بالحج، وهي حينئذ لم تطهر من حيضها، فليس إلا غسل تنظيف لا حيض». (ر، ت)

بَابُ مَا جَاء أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرة جَنَابَة

(١٠٦) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ، وَأَنْقُوا الْبَشَرَ».(١)

قوله: "عن محمد بن سيرين":

لفظ "سیرین" کی نحوی تحقیق:

سیرین باتفاق غیر منصرف ہے، پھر بعض نے تو اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علمیت کے ساتھ اس میں تانیث پائی جاتی ہے؛ کیونکہ سیرین ان کی والدہ کا نام تھا، لیکن یہ بات غلط ہے، صحیح یہی ہے کہ سیرین ان کے والد ہی کا نام ہے، لہٰذا غیر منصرف ہونے کی وجہ اخفش کے قول کے مطابق یہ ہے کہ الف نون زائدتان کی طرح یا و نون زائدتان بھی سببِ منع صرف ہوتے ہیں۔(٢)

قوله: "تحت كل شعرة جنابة":

غسل میں استیعاب کی فرضیت:

اسی حدیث کی بناء پر اجماع ہے کہ غسل میں "إيصال الماء إلى سائر الجسد" فرض ہے۔(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة، رقم: ٢٤٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب تحت كل شعرة جنابة، رقم: ٥٩٧. (ج)

(٢) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب ١/٣٢٢، ونصه: «قوله: ابن سيرين غير منصرف إقامة الياء والنون مقام الألف والنون المزيدتين كما هو عند الأخفش، لا كما قال عصام في شرح الشمائل أنه غير منصرف للعلمية والتانيث المعنوي، وظن أن سيرين امرأة، وهو خطأ؛ فإن سيرين اسم رجل». (ج)

(٣) المصدر السابق، باب ما جاء أن تحت كل شعرة جناية ١/٣٦٦، ونصه: «معني الحديث واضح، والحكم من وجوب إيصال الماء إلى جميع البدن، وإنقاء البشرة متفق عليه بين الكل... وعلى كل حال الحكم مجمع عليه». (ج)

حدیثِ باب کی صحت پر اعتراض وجواب:

لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس کے راوی حارث بن وجیہ ضعیف ہیں، جیسا کہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسی: حدیث الحارث بن وجیه حدیث غریب، لا نعرفه إلا من حدیثه، وهو شیخ لیس بذلك"۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دو وجہ سے مقبول ہے: ایک تو اس لیے کہ "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"(۱) کی آیت اس کی تصدیق وتائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "عن علي رضي الله عنه عن النبي صلی الله علیه وسلم: من ترك موضع شعرة من جنابة لم یغسلها فعل به کذا وکذا من النار، قال علي رضي الله عنه: فمن ثم عادیت رأسي، وکان یجز شعره"۔

بعض حضرات نے اسے بھی "موقوف علی علي رضي الله عنه" قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے،(۲) امام نوویؒ نے ایک جگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے،(۳) لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے،(۴) مختصر یہ کہ یہ قابل استدلال ہے۔

---

(۱) المائدة ۵/۶. (ج)

(۲) من أراد استیعاب أطراف الموضوع فلیراجع معارف السنن للبنوري، باب ما جاء أن تحت کل شعرة جنابة ۱/۳۶۶، ۳۶۷، فإن فیه ما یشفي ویروي. (ر)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، باب صفة الغسل ۲/۱۸۴، ونصه: «عن علي رضي الله عنه عن النبي صلی الله علیه وسلم: من ترك موضع شعرة من جنابة لم یغسلها... فهو ضعیف أیضا، والله أعلم». (ج)

(۴) المصدر السابق، باب السواك ۱/۳۶۳، ونصه: «عن علي رضي الله... حدیث حسن». (ج)

بَابٌ فِي الْوُضُوْءِ بَعْدَ الْغُسْلِ

(۱۰۷) عَنْ عَائِشَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الغُسْلِ».(۱)

قوله: "كان لا يتوضأ بعد الغسل":

غسل کے وقت وضو کرنے کی شرعی حیثیت:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں بلکہ مسنون ہے، صرف داؤد ظاہری سے وجوب منقول ہے،(۲) لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت "المعجم الأوسط للطبراني" اور "الصغير" میں اس طرح مروی ہے: "عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ بعد الغسل فليس منا"(۳) مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ

---

(۱)أخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب في الوضوء بعد الغسل، رقم: ۵۷۹، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من بعد الغسل، رقم: ۲۵۲. (ج)

(۲)الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، فصل في الغسل ۱/۸۸، ونصه: «لأن الوضوء سنة الاغتسال»، وفي شرح التلقين للمازري المالكي، كتاب الطهارة، باب صفة الاغتسال ۱/۲۰۹، ونصه: «وأما الفضيلة، فهي أن يبدأ بغسل يديه ... ثم يتوضأ وضوءه للصلاة»، وفي حاشية الروض المربع لعبد الرحمن النجدي الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل ۱/۲۸۵، ونصه: «والوضوء سنة في الغسل، وليس بواجب ولا شرط»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، باب صفة الغسل ۲/۱۸۶، ونصه: «الوضوء سنة في الغسل، وليس بشرط، ولا واجب هذا مذهبنا، وبه قال العلماء كافة إلا ما حكي عن أبي ثور وداود أنهما شرطاه، كذا حكاه أصحابنا عنهما، ونقل ابن جرير الإجماع على أنه لا يجب». (ج)

(۳)المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۰۴۱، وفي المعجم الصغير للطبراني، رقم: ۲۹۴، وفي الدر المختار للحصكفي، سنن الغسل ۱/۱۵۸، ونصه: «لو توضأ أولاً لا يأتي به ثانيا؛ لأنه لا يستحب وضوءان للغسل، وتحته في الشامية: (قوله: لأنه لا يستحب إلخ) قال العلامة نوح أفندي: بل ورد ما يدل =

ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وفي إسناد الأوسط سليمان بن أحمد كذبه ابن معين، وضعفه غيره، ووثقه عبدان"۔ (۱)

= على كراهته، أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ بعد الغسل فليس منا اهـ تأمل. والظاهر أن عدم استحبابه لو بقي متوضئا إلى فراغ الغسل، فلو أحدث قبله ينبغي إعادته، ولم أره، فتأمل». (ج)

(۱) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الطهارة، باب الوضوء بفضل المرأة، رقم: ۱۳۸۴. (ر)

بَابُ مَا جاء إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْل

(١٠٨) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلْتُهُ أَنَاوَرَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا». (١)

قوله: "إذاجاوزالخِتَان الخِتَان":

"ختان" اول سے مراد "موضع الاختتان من الرجل" ہےاورختانِ ثانی سے مراد "موضع الاختتان من المرأة"، "وهو لحمة في أعلى الفرج عند ثقب البول كعرف الديك، وكانت العرب تختن المرأة، وتعدها مكرمة لها لكون الجماع بالمختونة ألذ".

عورت کے لیے "ختان" کے بجائے عربی میں "خفاض" مستعمل ہےلیکن یہاں تغلیباً اس کے لیے بھی ختان کالفظ استعمال کرلیا گیاہےاور "مجاوزة الختان" تواریِ حشفہ سے کنایہ ہے۔ (٢)

التقائے ختانین سے وجوبِ غسل پراجماع:

اسی حدیث کی بناء پراب اس بات پراجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وجوبِ غسل کے لیے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الاکسال ہوتب بھی غسل واجب ہے، البتہ عہدِ صحابہؓ میں اس کے بارے میں کچھ اختلاف رہاہے، چنانچہ صدرِاول میں صحابۂ کرامؓ کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہومحض اکسال یعنی "التقاء الختانين" موجبِ غسل نہیں، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے

---

(١)أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب إذا التقى الختانان، رقم: ٧٤١، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان، رقم: ٦٠٨.(ج)

(٢)معارف السنن للبنوري، باب ما جاء إذا التقى الختان الختان إلخ ١/٣٦٩، ونصه: «الختان... وهو من المرأة الخفاض...وكان حق التعبير إذا جاوز الختان الخفاض، ولكن مشى فيه على طريق التغليب كالعمرين والقمرين وورد التعبير بالالتقاء وبالمس وبالالزاق والمراد من الكل: الإيلاج، وغيبوبة الحشفة». (ج)

رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ محض التقاء ختانین موجبِ غسل ہے۔ (۱)

اختلاف کے وقت قائلینِ عدمِ غسل کا استدلال "صحیح مسلم" میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے تھا: "عن عبد الرحمن بن سعيد الخدري عن أبيه قال: خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الإثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب عتبان، فصرخ به فخرج يجرّ إزاره، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعجلنا الرجل، فقال عتبان: يا رسول الله، أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمنِ، ماذا عليه؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الماء من الماء"۔ (۲)

اسی طرح "صحیح مسلم" ہی میں حضرت اُبی بن کعبؓ سے مروی ہے: "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: في الرجل يأتي أهله، ثم لا ينزل، قال: يغسل ذكره، ويتوضأ"۔ (۳)

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعبؓ ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہے، جو اگلے باب میں مذکور ہے: "عن أبي بن كعب قال: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم نهى عنها" اس سے معلوم ہوا کہ "إنما الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہے، حضرت اُبی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ "مسند أحمد" اور "المعجم الأوسط للطبراني" میں ان کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال: ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا على بطن امرأتي، فقمت ولم أنزل، فاغتسلت، وخرجت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبرته أنك دعوتني وأنا على بطن امرأتي، فقمت ولم أنزل فاغتسلت، فقال رسول الله

---

(۱) التعليق الممجد لعبد الحي اللكنوي، أبواب الصلاة، باب إذا التقى الختانان هل يجب الغسل؟ ۳۲۶/۱، ونصه: «قد اتفق الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب على وجوب الغسل بغيبوبة الحشفة وإن لم ينزل، وكان فيه خلاف في الصدر الأول، فقد رُوي عن جماعة من الصحابة، ومن الأنصار أنهم لم يروا غسلاً إلا من الإنزال، ثم رُوي أنهم رجعوا عن ذلك، وصحّ عن عمر أنه قال: من خالف في ذلك جعلته نكالاً، فانعقد الإجماع في عهده، وخالف فيه داود الظاهري ولا عبرة بخلافه عند المحقِّقين، كما تجد تحقيقه في "شرح التقريب" للسبكي».(ج)

(۲) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، رقم: ۳۴۳.(ر)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۳۴۶.(ر)

صلي الله عليه وسلم: لا عليك، الماء من الماء، قال رافع: ثم أمرنا رسول الله صلي الله عليه وسلم بعد ذلك بالغسل"۔ (واللفظ لمسند أحمد)(۱)

نیز "صحیح ابن حبان" میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "إن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك ولا يغتسل، وذلك قبل فتح مكة، ثم اغتسل بعد ذلك وأمر الناس بالغسل"۔(۲)

یہ تمام احادیث "الماء من الماء" والی حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظمؓ کے دور میں "التقاء الختانين" سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہوگیا۔(۳)

امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ذکر کیا ہے: "قال: إنما الماء من الماء في الاحتلام"، بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حدیث "الماء من الماء" کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں؛ کیونکہ "الماء من الماء" والی حدیث احتلام کے بارے میں نہیں، بلکہ جماع الیقظہ کے بارے میں ہے، جیسا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث "إنما الماء من الماء" جماع الیقظہ کے لیے منسوخ ہوچکی ہے، لیکن احتلام کے لیے اب بھی محکم اور واجب العمل ہے اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ

---

(۱) مسند أحمد، مسند الشاميين، حديث رافع بن خديج، رقم: ۱۷۲۸۸، وفي المعجم الأوسط للطبراني، من اسمه محمد، رقم: ۶۵۱۳. (ر، ت)

(۲) صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب الغسل، ذكر الوقت الذي نسخ فيه هذا الفعل، رقم: ۱۱۸۰. (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الذي يجامع ولا ينزل، رقم: ۳۳۸، ونصه: «حدثنا روح بن الفرج، قال: ثنا يحيى بن عبد الله بن بكير، قال: حدثني الليث، قال: حدثني معمر بن أبي حبيبة، عن عبيد الله بن عدي بن الخيار، قال: تذاكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة، فقال بعضهم: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، وقال بعضهم: إنما الماء من الماء، فقال عمر رضي الله عنه: قد اختلفتم علي وأنتم أهل بدر الأخيار، فكيف بالناس بعدكم؟ فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين إن أردت أن تعلم ذلك، فأرسل إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، فسلهن عن ذلك، فأرسل إلى عائشة رضي الله عنها فقالت: إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل. فقال: عمر رضي الله عنه عند ذلك: لا أسمع أحدا يقول: الماء من الماء إلا جعلته نكالا، فهذا عمر قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم ينكر ذلك عليه منكر». (ر)

ایک حدیثِ منسوخ بعض جزئیات میں واجب العمل باقی رہے۔(۱) واللہ أعلم۔

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء من الماء ۱/۱۳۸، ونصه: «وأقول: يجب تأويل كلام ابن عباس فإن جمهور الأمة على أنه منسوخ، وأتأوله بأنه ذكر المسألة الفقهية، أو قال: إن بعض جزئيات ذلك المنسوخ محكم الآن أيضاً». (ج)

بابٌ فِي مَنْ يسْتَيقِظُ وَيرى بَلَلًا وَلا يذْكُرُ اِحْتِلامًا

(١١٣) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ البَلَلَ وَلَايَذْكُرُ احْتِلَامًا؟ قَالَ: «يَغْتَسِلُ»، وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْاحْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلًا؟ قَالَ: «لَاغُسْلَ عَلَيْهِ»، قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَارَسُولَ الله، هَلْ عَلَى المَرْأَةِ تَرَى ذٰلِكَ غُسْلٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ».(١)

قوله: "يجد البلل ولا يذكر احتلامًا، قال يغتسل إلخ":

اس حدیث میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: عدمِ وجوبِ غسل کی متفق علیہ صورت:

ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجبِ غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔(٢)

مسئلہ ثانیہ: وجوبِ غسل کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الرجل يجد البلة في منامه، رقم: ٢٣٦، وأخرجه أحمد في مسنده، الملحق المستدرك من مسند الأنصار إلخ، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق إلخ، رقم: ٢٦١٩٥. (ج)

(٢) الإجماع لابن المنذر، كتاب الوضوء، باب تقديم بعض الأعضاء على بعض والمسح إلخ، ص: ٣٥، ونصه: «وأجمعوا على أن الرجل إذا رأى في منامه أنه احتلم، أو جامع، ولم يجد بللا أن لا غسل عليه». (ج)

بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھی ہیں:

۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو

۲) مذی ہونے کا یقین ہو

۳) ودی ہونے کا یقین ہو

۴) اوّلین میں شک ہو

۵) اخیرین میں شک ہو

۶) طرفین میں شک ہو

۷) تینوں میں شک ہو

پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ (۱۴) صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

۱۔ منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو

۲۔ منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو

۳۔ مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو اور نمبر ۴ تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔

اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل باتفاق واجب نہیں:

۱۔ ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو

۲۔ ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو

۳۔ مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو

۴۔ مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو

اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

۱۔ منی اور مذی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو

۲۔ منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو

۳۔ تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو

ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل

واجب نہیں، للشك في وجود الموجب۔

طرفینؒ حدیثِ باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ حدیثِ باب کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔(۱)

قوله: "إن النساء شقائق الرجال":

مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے،(۲) اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ والله أعلم۔

---

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب سنن الغسل ۱۶۳/۱، ونصه: «(قوله: منيا أو مذيا) اعلم أن هذه المسألة على أربعة عشر وجها؛ لأنه إما أن يعلم أنه مني أو مذي أو ودي أو شك في الأولين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة، وعلى كل إما أن يتذكر احتلاما أو لا فيجب الغسل اتفاقا في سبع صور منها، وهي: ما إذا علم أنه مذي، أو شك في الأولين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة مع تذكر الاحتلام فيها، أو علم أنه مني مطلقا، ولا يجب اتفاقا فيما إذا علم أنه ودي مطلقا، وفيما إذا علم أنه مذي أو شك في الأخيرين مع عدم تذكر الاحتلام؛ ويجب عندهما فيما إذا شك في الأولين أو في الطرفين أو في الثلاثة احتياطا، ولا يجب عند أبي يوسف للشك في وجود الموجب». (ج)

(۲) التنوير شرح جامع الصغير للأمير الصنعاني، الهمزة مع اللام واللام مع الموحدة إلخ ۱۷۳/۴، تحت الرقم: ۲۵۴۵، ونصه: «(إنما النساء شقائق الرجال) أي نظائرهم، وأمثالهم في الطباع، والأخلاق كأنهن شققن منهم ... وسببه أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد بللا، ولم يذكر احتلاما، قال: يغتسل، قيل: فالمرأة فذكره: وفيه أن النساء مثل الرجال في الأحكام إلا ما خصه الدليل». (ج)

بابُ مَا جَاء فِي المَنِيّ والمَذِيّ

(۱۱٤) عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ المَذْيِ، فَقَالَ: «مِنَ المَذْيِ الوُضُوءُ، وَمِنَ المَنِيِّ الغُسْلُ».(۱)

ذَکر سے عادۃً خارج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں:

۱۔ منی

۲۔ مذی

۳۔ ودی(۲)

منی کی تعریف:

منی کی جامع تعریف یہ ہے:

"فمني الرجل في حال صحته ابيض ثخين يتدفق في خروجه دفعة بعد دفعة ويخرج بشهوة ويتلذذ بخروجه ثم إذا خرج يعقبه فتور ورائحته كرائحة طلع النخل قريبة من رائحة العجين وإذا يبس كانت رائحته كرائحة البيض هذه صفاته ..."وأما مني المرأة فأصفر رقيق قال المتولي وقد يبيض لفضل

(۱) أخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء من المذي، رقم: ۵۰۴، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند العشرة المبشرة بالجنة، مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ۸۶۹. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المني والمذي ۱/۳۷٦، ونصه: «في المذي لغات أفصحها بفتح الميم وسكون الذال المعجمة وتخفيف الياء ثم بكسر الذال وتشديد الياء ويقول سعيد بن يحيى اللغوي: المذي والمني والودي مشددات الياء، وقال أبو عبيد: الصواب أن المني وحده مشدد الياء، والباقيان مخففان هذا ما قاله في "فتح الباري"، و"العارضة". وانظر التفصيل في البحر الرائق ۱/٦۲، وشرح المهذب ۲/۱۴۰. (د، ت)

قوتها". [1]

مذی کی تعریف:

مذی کی تعریف یہ ہے:

" هو ماء أبيض رقيق لزج يخرج عند الملاعبة أو تذكر الجماع أو إرادته من غير شهوة، ولا دفق، ولا يعقبه فتور، وربما لا يحس بخروجه وهو أغلب في النساء من الرجال". (هذا ملخص ما قاله ابن حجر وابن نجيم)[2]

ودی کی تعریف:

ودی کی تعریف یہ ہے:

"هو ماء أبيض كدر ثخين يشبه المني في الثخانة، ويخالفه في الكدورة، ولا رائحة له، ويخرج عقيب البول إذا كانت الطبيعة مستمسكة، وعند حمل شيء ثقيل، ويخرج قطرة أو قطرتين ونحوهما"۔ ودی کبھی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی لیے بعض فقہاء نے "يخرج مع البول" اور بعض نے "يسبق البول" فرمایا ہے، ان میں کوئی تعارض نہیں۔ [3]

منی کا شہوت کے ساتھ اور بغیر شہوت کے نکلنے کا حکم:

منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجبِ غسل ہے، [4] خروج من غیر شہوۃ کی صورت میں

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما يوجب للغسل ١٠/١. (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب غسل المذي والوضوء منه ٣٧٩/١، قبيل الرقم: ٢٦٩، وكذا في البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، موجبات الغسل ٦٣/١. (ر)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، موجبات الغسل ٦٥/١، وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الطارة، باب ما جاء في المني إلخ ٣٧٧/١. (ر، ت)

(۴) تحفة الملوك لزين الدين الرازي الحنفي، نواقض الوضوء، ص: ٣١، ونصه: «ويوجب الغسل دفق المني بشهوة». وفي القوانين الفقهية للغرناطي المالكي، الباب الرابع في موجبات الغسل، ص: ٢٣، ونصه: «فأما الإنزال فهو خروج المني... فإن خرج بلذة معتادة من الجماع فما دونه وجب الغسل إجماعا». =

اختلاف ہے، احناف کے نزدیک موجب غسل نہیں (۱) اور بعض فقہاء کے نزدیک موجب غسل ہے، (۲) اسی طرح منی کی طہارت ونجاست میں بھی اختلاف ہے، جس کا بیان آنے والا ہے۔

مذی کا حکم

مذی کی نجاست اور اس کے ناقض وضو ہونے میں سب کا اتفاق ہے، البتہ طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے، جس کا بیان باب لاحق میں آنے والا ہے۔

ودی کا حکم:

ودی کے نجس ہونے اور ناقض وضو ہونے اور طریقۂ تطہیر سب میں اتفاق ہے۔ (۳)

قوله: "سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن المذي":

= وفي التعليقة للقاضي حسين الشافعي، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الغسل ۱/۳۶۵، ونصه: «فأما نزول الماء يوجب الاغتسال، سواء كان في النوم، أو في اليقظة لشهوة أو غير شهوة». وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الغسل ۱/۱۴۶، ونصه: «فخروج المني الدافق بشهوة، يوجب الغسل من الرجل والمرأة في يقظة أو في نوم، وهو قول عامة الفقهاء». (ج)

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الطهارات، الفصل الثاني في ما يوجب الوضوء إلخ ۱/۳۰، ونصه: «والمني إذا خرج من غير شهوة بأن حمل شيئًا، فسبقه المني أو سقط من مكان مرتفع، فخرج منه مني لم يجب عليه الغسل». (ج)

(۲) التعليقة للقاضي حسين الشافعي، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الغسل ۱/۳۶۵، ونصه: «فأما نزول الماء يوجب الاغتسال، سواء كان في النوم، أو في اليقظة لشهوة أو غير شهوة». (ج)

(۳) شرح مختصر الطحاوي للجصاص الحنفي، كتاب الطهارة، باب الاستطابة والحدث ۱/۳۴۸، ونصه: «يستنجي من الودي، والمذي، وهما نجسان، ومن خرج منه واحد منهما: فعليه الوضوء بعد غسل فرجه وما أصاب ثيابه منه». وفي التهذيب في اختصار المدونة للبراذعي المالكي، كتاب الطهارة ۱/۱۷۹، ونصه: «قال مالك: والمذي أشد من الودي؛ لأن المذي يجب منه الوضوء مع غسل الفرج، والودي بمنزلة البول». وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي، كتاب الحيض، باب إزالة النجاسة ۲/۵۵۲، ونصه: «أجمعت الأمة على نجاسة المذي والودي إلخ». وفي شرح زاد المستقنع للشنقيطي الحنبلي، كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء، ص: ۲۳۲، ونصه: «والمذي:...وإنما يوجب الوضوء، وغسل العضو...الناقض الثالث: وهو الودي...وحكمه: أنه نجس...ويلزم من خروجه غسل الفرج». (ج)

حدیثِ باب میں اصل سائل کی تعیین:

یہاں یہ بات قابلِ نظر ہے کہ اس حدیث میں حضرت علیؓ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مذی کے بارے میں سوال انہوں نے خود کیا تھا، لیکن "صحیح البخاري" کی روایت میں "أمرتُ رجلا أن یسأل" کے الفاظ آئے ہیں،(۱) جب کہ "سنن النسائي" کی ایک روایت میں حضرت عمارؓ کو(۲) اور دوسری روایت میں حضرت مقدادؓ کو سائل بتایا گیا ہے،(۳) یہ تمام روایات صحیح ہیں، اسی طرح "أبو داود" کی روایات میں سہلؓ بن حنیف اور عبداللہ بن سعدؓ کو(۴) اور "طبراني" کی روایت میں حضرت عثمانؓ کو سائل قرار دیا گیا ہے،(۵) لیکن یہ تینوں روایات ضعیف ہیں، اس لیے ان کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔(۶) البتہ

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب غسل المذي والوضوء منه، رقم: ۲۶۹. (ر)

(۲) سنن النسائي، باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض الوضوء من المذي رقم: ۱۵۵، ونصه: «عن رافع بن خديج أن عليا أمر عمارا». (ر، ز)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۱۵۶، ونصه: «عن المقداد بن الأسود، أن عليا أمره أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل إلخ». (ج)

(۴) سنن أبي داود، باب في المذي، رقم: ۲۱۰، ونصه: «عن سهل بن حنيف، قال: كنت ألقى من المذي شدة، وكنت أكثر منه الاغتسال، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: إنما يجزيك من ذلك الوضوء، قلت: يا رسول الله، فكيف بما يصيب ثوبي منه؟ قال: يكفيك بأن تأخذ كفا من ماء فتنضح بها من ثوبك حيث ترى أنه أصابه»، وأيضا فيه، رقم: ۲۱۱، ونصه: «عن حرام بن حكيم، عن عمه عبد الله بن سعد الأنصاري، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوجب الغسل، وعن الماء يكون بعد الماء، فقال: ذاك المذي، وكل فحل يمذي، فتغسل من ذلك فرجك وأنثييك، وتوضأ وضوءك للصلاة». (ر، ز)

(۵) المعجم الكبير للطبراني، من اسمه معقل، رقم: ۵۰۹، ونصه: «عن معقل بن يسار، أن عثمان بن عفان، كان يلقى من المذي شدة، فسدد رجلا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ذاك المذي، وكل فحل يمذي، تغسله بالماء، وتوضأ وصل». (ر، ز)

(۶) نیز حضرت عثمان اور حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہما کا سوال خود اپنی عام حالت سے متعلق تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ان کے سوال کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ سنن أبي داود، باب في المذي، رقم: ۲۱۰، عن سهل بن حنيف، قال: كنت ألقى من المذي شدة، وكنت أكثر من الاغتسال، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: إنما يجزيك من ذلك الوضوء، قلت: يا رسول الله، فكيف بما يصيب ثوبي منه؟ قال: يكفيك بأن تأخذ كفا من ماء، فتنضح بها من ثوبك، حيث ترى أنه أصابه، وأيضا فيه رقم: ۲۱۱، ونصه: عن حرام بن حكيم، عن عمه عبد الله بن سعد الأنصاري، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوجب الغسل، وعن الماء يكون بعد الماء، فقال: ذاك المذي، وكل فحل يمذي، فتغسل من ذلك فرجك وأنثييك، وتوضأ وضوءك للصلاة، =

ماقبل کی صحیح روایات میں تعارض پایا جارہا ہے، ابن حبان نے اس کا یہ جواب دیا کہ دراصل سائل حضرت علیؓ ہیں، انہوں نے شروع میں حضرت عمارؓ اور مقدادؓ کے ذریعہ سے پوچھا اور پھر خود پوچھا، اس لیے کبھی ان کی طرف بھی نسبت کردی گئی،(۱) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جواب "سنن النسائي" کی روایت کے خلاف ہے، جس میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں: "كنت رجلا مذاء، و كانت ابنة النبي صلى الله عليه وسلم تحتي، فاستحييت أن أسأله، فقلت لرجل جالس إلى جنبي: سله إلخ"(۲) اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود انہوں نے سوال نہیں کیا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ امام نوویؒ کا جواب صحیح ہے، کہ حضرت علیؓ نے یہ مسئلہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں کے ذریعہ پوچھوایا ہوگا، چونکہ حضرت علیؓ آمر ہیں اور فعل کی نسبت جس طرح مامور کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح آمر کی طرف بھی ہوتی ہے، اس لیے سوال کی نسبت حضرت علیؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت مقدادؓ تینوں کی طرف بیک وقت درست اور صحیح ہے، پس کوئی تعارض نہ رہا۔(۳)

= وفي المعجم الكبير للطبراني: من اسمه معقل، رقم: ٥٠٩، ونصه: عن معقل بن يسار، أن عثمان بن عفان، كان يلقى من المذي شدة، فسدد رجلا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ذاك المذي، وكل فحل يمذي، تغسله بالماء وتوضأ وصل. (ر،ز)

(۱) صحيح ابن حبان، باب نواقض الوضوء، ذكر خبر ثالث إلخ ٣٨٩/٣، ونصه: «قال أبو حاتم رحمه الله: قد يتوهم بعض المستمعين لهذه الأخبار، ممن لم يطلب العلم من مظانه، ولا دار في الحقيقة على أطرافه أن بينها تضادا أو تهاترا؛ لأن في خبر أبي عبد الرحمن السلمي: سألت النبي صلى الله عليه وسلم. وفي خبر إياس بن خليفة أنه أمر عمارا أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم، وفي خبر سليمان بن يسار أنه أمر المقداد أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بينها تهاتر؛ لأنه يحتمل أن يكون علي بن أبي طالب أمر عمارا أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فسأله، ثم أمر المقداد أن يسأله، فسأله، ثم سأل بنفسه رسول الله ﷺ». (ج)

(۲) أخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض إلخ، رقم: ١٥٢. (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب غسل المذي والوضوء منه ٣٨٠/١، تحت الرقم: ٢٦٩، ونصه: «وجمع ابن حبان بين هذا الاختلاف بأن عليا أمر عمارا أن يسأل ثم أمر المقداد بذلك ثم سأل بنفسه وهو جمع جيد إلا بالنسبة إلى آخره لكونه مغايرا لقوله إنه استحيى عن السؤال بنفسه لأجل فاطمة، فيتعين حمله على المجاز بأن بعض الرواة أطلق أنه سأل لكونه الآمر بذلك، وبهذا جزم الإسماعيلي، ثم النووي، ويؤيد أنه أمر كلا من المقداد وعمارا بالسؤال عن ذلك ما رواه عبد الرزاق من طريق عائش بن أنس قال: تذاكر علي والمقداد وعمار المذي فقال علي: إنني رجل مذاء، فاسألا عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فسأله أحد الرجلين، وصحح ابن بشكوال أن الذي تولى السؤال عن ذلك هو المقداد وعلى هذا فنسبة عمار إلى أنه سأل عن ذلك محمولة على المجاز أيضا لكونه قصده، لكن تولى المقداد الخطاب دونه». (ج)

بَابٌ فِي الْمَذِيّ يصِيبُ الثَّوْبَ

(۱۱۵) عَنْ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، قَالَ: كُنْتُ أَلْقَى مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وَعَنَاءً، فَكُنْتُ أُكْثِرُ مِنْهُ الغُسْلَ، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِرَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَسَأَلْتُهُ عَنْهُ، فَقَالَ: «إِنَّمَا يُجْزِئُكَ مِنْ ذٰلِكَ الْوُضُوءُ»، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، كَيْفَ بِمَا يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ، قَالَ: «يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَتَنْضَحَ بِهِ ثَوْبَكَ حَيْثُ تَرَى أَنَّهُ أَصَابَ مِنْهُ»،(۱) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "يكفيك أن تأخذ كفًا من ماء فتنضح به ثوبك إلخ":

مذی کی تطہیر میں حنابلہ کا موقف اور حدیثِ باب سے استدلال:

اس سے استدلال کرکے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہوجاتی ہے،(۲) جیسا کہ بولِ غلام میں بھی ان کے نزدیک نضح کافی ہے۔(۳)

جمہور کا موقف اور حدیثِ باب کی توجیہ:

ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "طهارة من المذي "صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایتِ

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم: ۲۱۰، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء من المذي، رقم: ۵۰۶. (ج)

(۲) المسائل الفقهية لابن الفراء الحنبلي، كتاب الصلاة، تطهير المذي بالرش ۱/ ۱۵۴، ونصه: «مسألة: واختلفت في المذي هل يجزئ فيه الرش؟ فنقل أبو داود وأبو طالب وصالح في المذي: أرجو أن يجزئ فيه النضح، والغسل أعجب إلي، لما روي في حديث سهل بن حنيف إلخ». (ج)

(۳) مسائل إمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، باب استقبال القبلة بالبول ص: ۳۲، ونصه: «قلت لأحمد: بول الصبي؟ قال: الغلام يرش ما لم يطعم، والجارية يغسل». (ج)

باب میں "فتنضح" کے لفظ کو مطلقِ غسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

جمہور کی دلیل:

ان کا استدلال "صحیح البخاري" میں "واغسل ذكرك" کے الفاظ سے ہے (۲) کہ غسلِ ذکر کا حکم معلّل بإصابة المذي ہے، لہٰذا ثوب کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (۳)

پھر "صحیح البخاري" کی روایت میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے اور "أبو داود" کی روایت میں "ذكر وأنثيين" دونوں کے غسل کا حکم دیا گیا ہے۔ (۴)

امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے اور ہر حال میں "ذكر وأنثيين" کا غسل مامور بہ ہے، خواہ اصابتِ مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک صرف موضع اصابتِ مذی کا غسل ضروری ہے اور تبعاً "ذكر وأنثيين" کا غسل بھی ہو جائے گا۔ (۵)

---

(۱) الاختيار لتعليل المختار لأبي الفضل الحنفي، كتاب الطهارة، باب الأنجاس وتطهيرها ۱/ ۳۲، ونصه: «فالنضح يذكر بمعنى الغسل، قال عليه الصلاة والسلام لما سئل عن المذي: انضح فرجك بالماء، أي اغسله، فيحمل عليه توفيقا». وفي التبصرة للخمي المالكي، كتاب الطهارة، فصل في قدر ما يغسل من المذي ۱/ ۸۶، ونصه: «وقد قال البغداديون: معنى قول مالك: المذي أشد من الودي إنه لا يستجمر منه، ولا يجزئ منه إلا الماء». وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض، باب إزالة النجاسة ۲/ ۵۵۲، ۵۵۳، ونصه: «يجب غسل المذي ولا يكفي نضحه بغير غسل... وأما رواية النضح، فمحمولة على الغسل». (ج)

(۲) صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب غسل المذي والوضوء منه، رقم: ۲۶۹. (ر)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب في المذي في الثوب ۱/ ۳۸۲، ونصه: «استدل الجمهور لوجوب غسل ما أصابه المذي وعدم إجزاء الرش بحديث علي في "الصحيح" وفيه "اغسل ذكرك" والحكم وإن لم يكن في الثوب لكنه إذا كان أمر بالغسل لأجل النجاسة، فالحكم يكون عاما». (ج)

(۴) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم: ۲۱۱، ونصه: «عن حرام بن حكيم عن عمه عبد الله بن سعد الأنصاري، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوجب الغسل، وعن الماء يكون بعد الماء، فقال: ذاك المذي، وكل فحل يمذي، فتغسل من ذلك فرجك وأنثييك، وتوضأ وضوءك للصلاة». (ر)

(۵) بذل المجهود في حل سنن أبي داود للسهارنفوري، باب في المذي ۲/ ۱۲۶، ونصه: «واختلف أيضا فيما إذا خرج المذي من الذكر، هل يجب غسل جميع الذكر والأنثيين، أو غسل المحل الذي أصابه المذي من البدن؟ فالجمهور على أنه لا يجب إلا غسل المحل الذي أصابه المذي، ولا يجب تعميم غسل الذكر والأنثيين، وقال البعض: يجب تعميم الغسل جميع الذكر والأنثيين، وإن كان المذي أصاب بعضا منهما، قال الشوكاني: وإليه ذهب الأوزاعي وبعض الحنابلة وبعض المالكية». (ج)

امام طحاویؒ نے فرمایا کہ غسل "أنثیین" تشریعاً نہیں بلکہ علاجاً ہے؛ کیونکہ مائے بارد جس طرح قاطع بول ولبن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے اور چونکہ "أنثیین" ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے، اس لیے اس کے دھونے کا حکم فرمایا۔ (۱)

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الرجل يخرج من ذكره إلخ، رقم: ۲۴۶، ونصه: «عن رافع بن خديج... فقال: يغسل مذاكيره ويتوضأ قال أبو جعفر: ... وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: لم يكن ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إيجاب غسل المذاكير، ولكنه ليتقلص المذي فلا يخرج. قالوا: ومن ذلك ما أمر به المسلمون في الهدي إذا كان له لبن أن ينضح ضرعه بالماء، ليتقلص ذلك فيه، فلا يخرج». (ج)

بَابٌ فِي الْمَنِيِّ يصِيبُ الثَّوْبَ

(۱۱٦) عَنْ هَمَّامِ بْنِ الحَارِثِ، قَالَ: ضَافَ عَائِشَةَ ضَيْفٌ، فَأَمَرَتْ لَهُ بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيهَا، فَاحْتَلَمَ، فَاسْتَحْيَ أَنْ يُرْسِلَ بِهَا وَبِهَا أَثَرُ الِاحْتِلَامِ، فَغَمَسَهَا فِي المَاءِ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: «لِمَ أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَفْرُكَهُ بِأَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَصَابِعِي».(۱)

منی کی نجاست وطہارت کا مسئلہ:

منی کی نجاست وطہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مسلک:

صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طاہر ہے۔(۲)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم: ۲۸۸، وأخرجه ابن ماجه، باب في فرك المني من الثوب، رقم: ۵۳۸. (ج)

(۲) التعليق الممجد لعبد الحي اللكنوي، باب الرجل يصلي بالقوم وهو جنب إلخ ۲/۴۹، ۵۰، ونصه: «وقال الشافعي: المني طاهر... وهو قول ابن عباس ... وروي ذلك عن علي، وسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وعائشة رضي الله عنهم». وفي المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسة ۱/۹۲، ونصه: «وأما مني الآدمي فهو طاهر». وفي مختصر الخرقي الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الصلاة بالنجاسة وغير ذلك، ص: ۲۸، ونصه: «والمني طاهر». (ج)

علامہ نووی نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعی کی تین روایات ہیں:

۱۔ رجل و مرأۃ دونوں کی منی ناپاک ہے۔

۲۔ رجل کی پاک اور عورت کی نجس ہے۔

۳۔ دونوں کی منی طاہر ہے۔

علامہ نووی نے فرمایا کہ روایتِ ثالثہ اصح اور مختار ہے۔(۱)

علیٰ هذا منی حیوانات میں بھی ان کے ہاں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ کلب وخنزیر کی منی ناپاک ہے، بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں:

۱۔ تمام حیوانات کی منی پاک ہے۔

۲۔ مطلقاً نجس ہے۔

۳۔ ماکول اللحم کی طاہر اور غیر ماکول اللحم کی نجس ہے۔

ان میں روایتِ اولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور راجح ہے۔(۲)

حنفیہ و مالکیہ وغیرہ کا مسلک:

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے،(۳) لیث بن سعد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے

---

(۱) المنهاج (شرح صحیح مسلم) للنووي، كتاب الطهارة، باب حكم المني ۳/۱۹۸، ونصه: «ولنا قول شاذ ضعيف أن مني المرأة نجس دون مني الرجل، وقول أشذ منه أن مني المرأة، والرجل نجس، والصواب أنهما طاهران». (ر،ز)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «وأما مني باقي الحيوانات غير الآدمي، فمنها الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما... ومنيها نجس بلا خلاف وما عداها من الحيوانات في منيه ثلاثة أوجه: الأصح أنها كلها طاهرة من ماكول اللحم وغيره». (ر،ز)

(۳) نيل الأوطار للشوكاني، باب ما جاء في المني ۱/۷۵، ونصه: «وقد اختلف أهل العلم في المني، فذهبت العترة وأبو حيفة ومالك إلى نجاسته ... وقال الليث: هو نجس ولا تعاد منه الصلاة. وقال الحسن بن صالح: لا تعاد الصلاة من المني في الثوب وإن كان كثيرا، وتعاد منه إن كان في الجسد وإن قل، قال ابن حزم في المحلى: وروينا غسله من عمر بن الخطاب، وأبي هريرة، وأنس، وسعيد بن المسيب». (ج)

کہ اگرچہ منی نجس ہے، لیکن اگر منی لگے ہوئے کپڑے میں نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں۔

حسن بن صالح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو۔ (۱)

مالکیہ وحنفیہ کے ہاں طریقۂ تطہیر میں فرق:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے، اس لیے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں۔ (۲)

احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحب "در مختار" نے فرمایا کہ: "الغسل إن كان رطبًا، والفرك إن كان يابسا" نیز فرمایا: منی یابس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہوجائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یابس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا۔

پھر صاحب "در مختار" نے فرمایا کہ فرک صرف اس وقت کافی ہوگا، جب خروجِ منی سے پہلے استنجاء بالماء کرلیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا۔ (۳)

---

(۱) نفس المصدر. (ج)

(۲) التهذيب في اختصار المدونة لابن البراذعي المالكي، كتاب الطهارة ١/١٨٩، ونصه: «ولا يجزئ فرك المني من الثوب حتى يغسل بالماء». (ج)

(۳) الدر المختار مع الرد، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ١/٣١٢، ٣١٣ ونصه: «(ويطهر مني) أي: محله (يابس بفرك) ولا يضر بقاء أثره (إن طهر رأس حشفة) كأن كان مستنجيا بماء... (وإلا) يكن يابسا أو لا رأسها طاهرا (فيغسل) كسائر النجاسات ... (بلا فرق بين منيه) ولو رقيقا لمرض به (ومنيها) ولا بين مني آدمي وغيره»، وفي رد المحتار تحته: «(قوله: ومنيها)... إن كلامهم متظافر على أن الاكتفاء بالفرك في المني استحسان بالأثر على خلاف القياس، فلا يلحق به إلا ما في معناه من كل وجه، والنص ورد في مني الرجل ومني المرأة ليس مثله لرقته، وغلظ مني الرجل، والفرك إنما يؤثر زوال المفروك أو تقليله، وذلك فيما له جرم، والرقيق المائع لا يحصل من فركه هذا الغرض، فيدخل مني المرأة إذا كان غليظا، ويخرج مني الرجل إذا كان رقيقا العارض اهـ أقول: وقد يؤيد ما صححه في الخانية بما صح »عن عائشة رضي الله عنها كنت أحك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي، ولا خفاء أنه كان من جماع؛ لأن الأنبياء لا تحتلم، فيلزم اختلاط مني المرأة به، فيدل على طهارة منيها بالفرك بالأثر لا بالإلحاق فتدبر». (ج)

شمس الائمہ سرخسیؒ [1] نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردد ہے؛ کیونکہ خروج منی سے پہلے لامحالہ خروج مذی ہوگا اور مذی بالاتفاق نجس ہے، [2] جس کے لیے غسل ضروری ہے، لہٰذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، چنانچہ فرک جائز نہ ہونا چاہیے۔ لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ نے خود ہی آگے اس تردد کو یوں کہہ کر رفع فرمایا ہے کہ چونکہ مذی کی مقدار انتہائی مغلوب ہوگی اور منی کی غالب ہوگی، لہٰذا فرک کافی ہوجائے گا۔ [3]

طہارتِ منی پر شافعیہ کے دلائل:

امام شافعیؒ طہارتِ منی پر حدیثِ باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں: "إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه، وربما فركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصابعي" نیز ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے، جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے؛ کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غَسل ضروری ہوتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لیے ہے، اسی طرح جن روایات میں غَسل کا حکم آیا ہے، وہ بھی نظافت پر محمول ہیں۔ [4]

ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے:

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ہے، (۴۰۰-۴۸۳ھ = ۱۰۱۰-۱۰۹۰م) آپ مجتہد، قاضی اور احناف کے ائمہ میں سے تھے، آپ نے فقہ اور اصول فقہ کی تعلیم علامہ حلوانی رحمہ اللہ سے حاصل کی، آپ نے کثیر تعداد میں کتب تصنیف فرمائیں، جن میں "المبسوط"، "شرح الجامع الكبير" اور "شرح السير الصغير" شامل ہیں۔ (تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا، حرف الميم، ص: ۲۳۴). (ج)

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/۱۷۶، ونصه: «أجمع العلماء على أن المذي نجس». (ج)

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب الوضوء والغسل ۱/۸۱، ۸۲، ونصه: «وهذه مسألة مشكلة، فإن الفحل لا يمني حتى يمذي، والمذي لا يطهر بالفرك إلا أنه جعل المذي في هذه الحالة مغلوبا مستهلكا بالمني، فكان الحكم للمني دون المذي». (ج)

(۴) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب المني، ۱/۷۲، ۷۳، ونصه: «والمني ليس بنجس، فإن قيل: فلم يفرك أو يمسح؟ قيل: كما يفرك المخاط، أو البصاق... تنظيفا لا تنجيسا... فإن قال قائل: فإن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: إغسل ما رأيت، وانضح ما لم تر، فكنا نغسله بغير أن نراه نجسا، ونغسل الوسخ، والعرق، وما لا نراه نجسا». (ج)

"قال ابن عباس رضي الله عنهما: المني بمنزلة المخاط، فأمطه عنك ولو بإذخرة" اور "سنن الدار قطني" میں یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے،(۱) اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے اور "أمطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے۔

استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "کتاب الأم" میں فرمایا: ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو طہارتین یعنی "الماء والطین" سے پیدا کیا، لہٰذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شیٔ طاہر ہی سے ہوگی، جو منی ہے۔(۲)

احناف کے دلائل:

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱) "صحیح ابن حبان" میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے: "قال: سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم أصلي في الثوب الذي آتي فيه أهلي؟ قال: نعم إلا أن ترى فيه شيئا فتغسله،(۳) قلت: (المرتب) وهذا أصح شيء على مذهب الحنفية من المرفوعات.

۲) "أبو داود، باب الصلاة في الثوب الذي يصيب أهله فيه" کے تحت روایت آئی ہے: "عن معاوية بن أبي سفيان أنه سئل أخته أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في الثوب الذي يجامعها فيه، فقالت: نعم إذا لم ير فيه

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما ورد في طهارة المني وحكمه رطبا ويابسا، رقم: ۴۴۷، ونصه: «عن ابن عباس، قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب، قال: إنما هو بمنزلة المخاط والبزاق، وإنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو بإذخرة». وأيضا فيه، رقم: ۴۴۸، ونصه: «عن ابن عباس، في المني يصيب الثوب قال: إنما هو بمنزلة النخامة، والبزاق أمطه عنك بإذخرة»، وكذا في المعجم الكبير للطبراني، باب العين، عطاء عن ابن عباس، رقم: ۱۱۳۲۱، وفي مجمع الزوائد للهيثمي، ۱/۱۷۹، رقم: ۱۵۳۲، باب ما جاء في المني بعد ذكر هذا الحديث "وفيه محمد بن عبيد الله العرزمي، وهو مجمع على ضعفه". (ر،ز)

(۲) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب المني، ۱/۷۲، ونصه: «قال الشافعي رحمة الله عليه: بدأ الله عز وجل خلق آدم من ماء وطين، وجعلهما معا طهارة، وبدأ خلق ولده من ماء دافق، فكان في ابتدائه خلق آدم من الطهارتين اللتين هما الطهارة دلالة أن لا يبدأ خلق غيره إلا من طاهر لا من نجس». (ج)

(۳) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الصلاة، ذكر البيان بأن قول أم حبيبة إذا لم ير الخ، رقم: ۲۳۳۳. (ج)

أذى". (۱)

۳) "أبو داود" ہی میں "باب المني يصيب الثوب" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "إنها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: ثم أراه فيه بقعة أو بقعا" (۲) اسی طرح "مسلم، باب حكم المني" کے تحت حضرت عائشہؓ ہی کی روایت ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغسل المني، ثم يخرج إلى الصلاة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه". (۳)

۴) حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات کے مجموعہ سے بھی ہے، جن میں منی کے فرک یا غسل، حت یا سلت کا حکم دیا گیا ہے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کو کپڑے پر چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا، اگر یہ ناپاک نہ ہوتی تو کہیں نہ کہیں بیانِ جواز کے لیے یہ ثابت ہوتا کہ اسے کپڑے یا جسم پر چھوڑ دیا گیا اور شافعیہ کا فرک کو نظافت پر محمول کرنا اس لیے بعید ہے کہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرۂ احادیث میں کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیانِ جواز ہی کے لیے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا، "وإذ ليس فليس"۔ (۴)

۵) قرآن کریم میں منی کو ماءِ مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لیے مؤید ہے۔ (۵)

۶) قیاس بھی مسلکِ حنفیہ ہی کو راجح قرار دیتا ہے؛ کیونکہ بول، مذی، ودی سب باتفاق نجس ہیں، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اَولیٰ نجس ہونی چاہیے؛ کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے۔ (۶)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الصلاة في الثوب الذي يصيب أهله فيه، رقم: ۳۶۶. (ج)

(۲) المصدر السابق، رقم: ۳۷۳. (ج)

(۳) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم: ۲۸۹. (ر)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المني يصيب الثوب ۱/۳۸۳، ونصه: «وأجاب الفريق الثاني بأنه ثبت إزالته بالغسل، أو المسح، أو بالفرك، أو الحت، أو الحك، أو السلت في أحاديث الصحاح، فدلت على كونه نجسا، ولم يثبت في حديث عدم إزالته وإبقائه على حاله، ولو كان طاهرا لثبت على الأقل مرة لبيان الجواز». (ج)

(۵) السجدة-۳۲/۸. (ج)

(۶) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الطهارة، باب حكم المني ۳/۶۴، ونصه: «وبأن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة، والمني منها». (ج)

امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب:

جہاں تک احادیثِ فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے، ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف "ثياب النوم" میں ثابت ہے، ثیابِ صلوٰۃ میں نہیں، "والغسل قد روي في ثياب الصلاة"۔ (۱)

حافظ ابن حجرؒ کی طرف سے مذکورہ جواب کی تردید:

لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ "صحیح مسلمؒ" میں ایک حدیث کے تحت حضرت عائشہؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں: "لقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فركا، فيصلي فيه"، (۲) پھر حافظ فرماتے ہیں: "وأصرح منه رواية ابن خزيمة أنها كانت تحكه من ثوبه صلى الله عليه وسلم، وهو يصلي"۔ (۳)

احقر عرض کرتا ہے کہ ابن خزیمہؒ نے یہ حدیث "حسن بن محمد، نا إسحاق، يعني الأزرق، نا محمد بن قيس، عن محارب بن دثار، عن عائشة" کے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "أنها كانت تحتّ المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يصلي". (۴)

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب حكم المني هل هو طاهر أم نجس، رقم: ۲۷٦، ونصه: «وقالوا: لا حجة لكم في هذه الآثار؛ لأنها إنما جاءت في ذكر ثياب ينام فيها، ولم تأت في ثياب يصلي فيها، وقد رأينا الثياب النجسة بالغائط والبول والدم لا بأس بالنوم فيها، ولا تجوز الصلاة فيها، فقد يجوز أن يكون المني كذلك، وإنما يكون هذا الحديث حجة علينا لو كنا نقول: لا يصلح النوم في الثوب النجس، فإذا كنا نبيح ذلك، ونوافق ما رويتم عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، ونقول من بعد، لا يصلح الصلاة في ذلك، فلم نخالف شيئا مما روي في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم». (ر، ت)

(۲) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم: ۲۸۸. (ر)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب غسل المني وفركه ۱/۳۳۳. (ر)

(۴) صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء، باب ذكر الدليل على أن المني ليس بنجس، رقم: ۲۹۰. (ر)

میری رائے:

بہرحال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ”ثیاب صلاۃ“ میں بھی کیا گیا ہے، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیائے نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لیے غسل ضروری ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے دُھن دیا جائے، اسی طرح زمین یبس سے پاک ہوجاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کردیا جائے، بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو،(۱) اس کی دلیل ”سنن الدار قطني“،(۲) ”شرح معاني الآثار“(۳) اور ”مستخرج أبي عوانة“(۴) میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے:

”قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان يابسًا، وأغسله إذا كان رطبًا“.

اس کی سند صحیح ہے؛ کیونکہ یہ ”مستخرج أبي عوانة“ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائطِ مسلم کا التزام کیا گیا ہے۔

شافعیہ کا مستدل ”اثرِ ابن عباسؓ“ کا جواب:

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول ”سنن الدار قطني“ میں مرفوعًا اور موقوفًا دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی اس کو مرفوعًا تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”لم يرفعه غير إسحاق

---

(۱) النهر الفائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۱/۱۴۵، ونصه: «وإلى هنا تبين أن التطهير يكون بالدبغ والنزح والغسل والدلك ومسح الصقيل والجفاف... والندف كقطن نجس فندف... وقد ذكروا أن المطهر عشرة وزادوا ثلاثاثم عشراعن الملا فغسل وتخليل وفرك». (ج)

(۲) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما ورد في طهارة المني وحكمه رطبا ويابسا، رقم: ۴۴۹، وآثار السنن ۱/۱۵. (ر)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب حكم المني هل هو طاهر أم نجس، رقم: ۲۷۵. (ج)

(۴) مستخرج أبي عوانة، كتاب الإيمان، بيان تطهير الثوب الذي يصلي فيه إلخ، رقم: ۵۲۷. (ج)

الأزرق عن شريك" اور شریک ضعیف ہیں اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اسے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کر رہے ہیں: "وهو سيء الحفظ كما نبّه عليه الدار قطني، والحافظ في التقريب [۱] اور طریق موقوف کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ ہی کا ایک دوسرا قول "مصنف ابن أبي شيبة" میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے: "حدثنا أبو بكر، قال: حدثنا أبو الأحوص، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: إذا أجنب الرجل في ثوبه، فرأى فيه أثرًا فليغسله، وإن لم ير فيه أثرًا فلينضحه"۔ [۲]

اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لیے ضروری ہے کہ "المني بمنزلة المخاط" والے جملہ میں تاویل کی جائے۔

چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ کا منشا منی کی طہارت بیان کرنا نہیں، بلکہ وجۂ شبہ لزوجت ہے، بعض نے کہا کہ وجۂ شبہ استقذار ہے، بعض نے "إزالتهما بسهولة" کو وجۂ شبہ قرار دیا ہے اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے، جو قدرِ درہم سے کم ہو، [۳] لیکن زیادہ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لیے ابن عباس ؓ نے فرمایا: "فأمطه عنك ولو بإذخرة"۔ [۴]

علاوہ ازیں حضرت ابن عباس ؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابۂ کرام ؓ کے آثار موجود ہیں،

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب ما ورد في طهارة المني إلخ، تحت الرقم: ۴۴۷، ونصه: «لم يرفعه غير إسحاق الأزرق، عن شريك، عن محمد بن عبد الرحمن هو ابن أبي ليلى ثقة في حفظه شيء». وفي تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ذكر من اسمه محمد، ص: ۴۹۳، «محمد ابن عبد الرحمن ابن أبي ليلى الأنصاري... صدوق سيء الحفظ جدا». (ر،ز)

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارات، في الرجل يجنب في الثوب فطلبه فلم يجده، رقم: ۸۹۷. (ر)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب في المني يصيب الثوب، ۱/۳۸۵، ونصه: «نعم قول ابن عباس... لكنه يحتمل أن يكون التشبيه في الإزالة، فإن المني يشبه المخاط في كونهما لزجين، فلا يكون حجة في الطهارة، ويحتمل أن يكون السلت في مقدار قليل يعفى مثله عند الحنفية». (ج)

(۴) العناية شرح الهداية للبابرتي، كتاب الطهارات، باب الأنجاس إلخ ۱/۱۹۷، ونصه: «لأن قوله كالمخاط لا يقتضي أن يكون طاهر الجواز أن يكون التشبيه في اللزوجة، وقلة التداخل، وطهارته بالفرك». (ج)

جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عمر، حضرت انس رضی اللہ عنہ وغیرہم سے اس قسم کے آثار منقول ہیں اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ہے جو "مصنف ابن أبي شيبة" میں مروی ہے: "عن خالد بن أبي عزة، قال: سئل رجل عن عمر بن الخطاب، فقال: إني احتلمت على طنفسة، فقال: إن كان رطبًا فاغسله، وإن كان يابسًا، فاحككه وإن خفي عليك فارششه"۔(۱)

امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب:

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا کہ منی سے چونکہ انبیائے کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے، اس لیے وہ ناپاک نہیں ہوسکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی البطلان ہے؛ کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئ نجس طاہر ہوجاتی ہے، لہٰذا منی جب "منقلب إلى اللحم ثم إلى الجنين" ہوگئی، تو قلبِ ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی،(۲) اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہیے ورنہ خون کو بھی طاہر کہا جائے؛ کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے اور جب اس کا کوئی قائل نہیں، تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیائے کرام کی اصل قرار پاتا ہے: "فما هو جوابكم، فهو جوابنا"(۳) علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیائے کرام کی تخلیق ہوئی ہے، اسی طرح کفار اور کلاب وخنازیر کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے، تو اس دوسرے قیاس کی

---

(۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطهارات، الباب من قال يجزيك أن تفركه إلخ، رقم: ۹۲۸. (ر)

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، كتاب الطهارة، باب الأنجاس والطهارة عنها، ص: ۱۲۶، ونصه: «ولا يشكل على قولنا بنجاسته أنه أصل خلقة الإنسان؛ لأن تكريمه يحصل بعد تطوره الأطوار المعلومة من المائية والعلقية والمضغية؛ ولأن تخليقه في الأصل من شيء نجس ثم تشريفه بأنواع الكرامات أبلغ في المنة». (ج)

(۳) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الطهارات، باب الأنجاس وتطهيرها ۱۹۸/۱، ونصه: «ولأنه مبدأ خلق الإنسان وهو مكرم فلا يكون أصله نجسا، وهذا ممنوع؛ فإن تكريمه يحصل بعد تطويره الأطوار المعلومة... وأن نفس المني أصله دم فيصدق أن أصل الإنسان دم، وهو نجس». (ج)

بناء پر اسے نجس ماننا چاہیے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے۔

چنانچہ علامہ نووی شافعیؒ نے "شرح المهذب" میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "وذكر أصحابنا أقيسة، ومناسبات كثيرة غير طائلة، ولا نرتضيها، ولا نستحل الاستدلال بها، ولا نسمح بتضييع الوقت في كتابتها إلخ".(۱) والله أعلم۔

فرکِ منی سے متعلق متاخرین حنفیہ کا فتویٰ:

پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک منی یابس کے لیے فرک بھی ایک قسم کا طریقۂ تطہیر ہے، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ فرکِ منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا، جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقتِ منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اب ہر حال میں غسل ضروری ہے۔

جوازِ فرکِ منی میں مذکورہ تفصیل ثوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہوجائے تو اس میں احناف کا اختلاف رہا ہے، صاحبِ "هداية" نے دو قول نقل کیے ہیں: پہلا قول جواز کا ہے اور اسی کو صاحب "درِّ مختار" نے اختیار کیا ہے،(۲) دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے؛ کیونکہ روایات میں مسئلۂ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارتِ بدن جاذب ہوتی ہے، جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہوجاتی ہے، اس لیے وہاں غسل ہی سے طہارت ہوسکے گی،(۳) یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جب کہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقتِ منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ والله أعلم۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض، باب إزالة النجاسة ٥٥٤/٢. (ر)

(۲) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ١/ ٣١٢-٣١٥، ونصه: «(ويطهر مني) أي: محله (يابس بفرك)... (بلا فرق بين منيه) ولو رقيقا لمرض به (ومنيها) ولا بين مني آدمي وغيره كما بحثه الباقاني (ولا بين ثوب) ولو جديدا أو مبطنا... في الأصح (وبدن على الظاهر) من المذهب». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارات، باب الأنجاس وتطهيرها ١/ ٣٦، ٣٧، ونصه: «والمني نجس يجب غسله إن كان رطبا، فإذا جف على الثوب أجزأ فيه الفرك "لقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها: فاغسليه إن كان رطبا، وافركيه إن كان يابسا... ولو أصاب البدن، قال مشايخنا رحمهم الله: يطهر بالفرك؛ لأن البلوى فيه أشد، وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يطهر إلا بالغسل؛ لأن حرارة البدن جاذبة، فلا يعود إلى الجرم، والبدن لا يمكن فركه». (ج)

بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

(۱۱۸) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُ، وَهُوَ جُنُبٌ، وَلَا يَمَسُّ مَاءً». (۱)

جنبی کے لیے سونے سے پہلے غسل کا حکم:

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لیے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کیے سو جانا جائز ہے۔ (۲)

جنبی کے لیے باوضو سونے میں فقہاء کا اختلاف:

جنبی کے باوضو سونے کے بارے میں اختلاف ہے:

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء، رقم: ۳۰۵، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الجنب يأكل، رقم الحديث: ۲۲۲. (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في الغسل ۱/ ۳۸، ونصه: «ولا بأس للجنب أن ينام ويعاود أهله لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله، أينام أحدنا، وهو جنب قال: نعم، ويتوضأ وضوءه للصلاة، وله أن ينام قبل أن يتوضأ وضوءه للصلاة»، وفي إرشاد السّالِك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، كتاب الطهارة، فصل الغسل ۱/ ۸، ونصه: «وللجنب الأكل، وتكرار الجماع، والنوم قبل غسله لكن يستحب الوضوء للنوم»، وفي شرح مشكل الوسيط لابن الصلاح الشافعي، كتاب الطهارة، الباب الثالث في الأحداث ۱/ ۲۰۰، ونصه: «لا بأس للجنب أن يجامع، ويأكل، ويشرب، ولكن يستحب أن يتوضأ وضوءه للصلاة»، وفي الإنصاف لعلاء الدين الرداوي، كتاب الطهارة، باب الغسل ۱/ ۲۶۰، ونصه: «(ويستحب للجنب إذا أراد النوم أو الأكل أو الوطء ثانيا: أن يغسل فرجه، ويتوضأ) إذا أراد الجنب النوم: استحب له غسل فرجه، ووضوءه مطلقا على الصحيح من المذهب وعليه الأصحاب». (ج)

داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک اور دلیل:

داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے،(۱) ان کا استدلال "صحیح البخاري" اور "صحیح مسلم" کی معروف روایت سے ہے: "عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه قال: ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله ﷺ أنه تصيبه الجنابة من الليل، فقال له رسول الله ﷺ: توضأ، واغسل ذكرك، ثم نَم" (لفظه للبخاري).(۲)

اس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لیے ہے،(۳) نیز ان کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت عمرؓ ہی کی حدیث ہے: "أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم أينام أحدنا، وهو جنب؟ قال: نعم إذا توضأ"۔

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک اور دلیل:

سعید بن المسیّب، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور حسن بن حیی رحمہم اللہ کے نزدیک جنبی کے لیے وضو قبل النوم مباح ہے،(۴) یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ہے: "قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام، وهو جنب، ولا يمسّ ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ تحت النفی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے،(۵) لہٰذا وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی۔

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الغسل، باب: نوم الجنب ۳/۲۴۳، تحت الرقم: ۲۸۳، ونصه: «وقد اختلف العلماء في إيجاب الوضوء عند النوم على الجنب... وابن حبيب يرى وجوبه، وهو مذهب داود إلخ». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، كتاب الغسل، باب الجنب يتوضأ ثم ينام، رقم: ۲۹۰، وأخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء إلخ، رقم: ۳۰۶. (ر)

(۳) العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام لعلي بن إبراهيم، كتاب الطهارة، باب الجنابة ۱/۲۱۳، ونصه: «أن الوضوء ورد بصيغة الأمر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: توضأ، واغسل ذكرك، ثم نم، ومطلق الأمر للوجوب». (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الغسل، باب: نوم الجنب ۳/ ۲۴۳، تحت الرقم: ۲۸۶، ونصه: «ذهب الثوري والحسن بن حي وابن المسيب وأبو يوسف إلى أنه لا بأس للجنب أن ينام من غير أن يتوضأ». (ج)

(۵) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الطهارة، باب جواز ترك الوضوء للجنب ۱/ ۲۷۰، تحت الرقم: ۲۷۹، ونصه: «(لا يمس ماء)، نكرة في سياق النفي، فتعم ماء الغسل وماء الوضوء وغيرهما». (ج)

جمہور کا مسلک اور دلیل:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لیے وضو قبل النوم مستحب ہے؛(۱) کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ "صحيح ابن خزيمة"(۲) اور "صحيح ابن حبان" (۳) میں حضرت عمرؓ سے اس طرح مروی ہے: "عن ابن عمر، عن عمر رضي الله عنهما أنه سأل النبي ﷺ، أينام أحدنا وهو جنب؟ قال: نعم، ويتوضأ إن شاء" (إسناده صحيح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لیے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحبابِ وضو پر جمہور کا استدلال بابِ ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے: "عن عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يتوضأ قبل أن ينام"۔

امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب:

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایتِ باب میں "ولا يمس ماء" کا جملہ صرف ابو اسحاق نے روایت کیا ہے، ابراہیم نخعی،(۴) شعبہ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر محدثین یہ

---

(۱) مراقي الفلاح لحسن بن عمار الشرنبلالي، كتاب الطهارة، فصل في أوصاف الوضوء، ص:۳۷، ونصه: «والثالث مندوب للنوم على طهارة، وإذا استيقظ منه، وللمداومة عليه...وللجنب عند أكل وشرب ونوم ووطء»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة ١٦٨/١، ونصه: «ويستحب للجنب إذا أراد أن ينام، أو يطأ ثانيا، أو يأكل أن يغسل فرجه ويتوضأ»، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين الشافعي، كتاب الطهارة، باب مايوجب الغسل ٢٥١/١، ونصه: «ويجوز للجنب: أن ينام قبل أن يغتسل...والمستحبُ له أن يتوضّأ»، وفي التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس لعبيدالله بن الحسين المالكي، كتاب الطهارة، باب في غسل المرأة من الجنابة والحيض ٣٨/١، ونصه: «ويستحب للجنب إذا أراد النوم ليلاً أو نهارًا أن يتوضأ قبل نومه كوضوئه لصلاته». (ج)

(۲) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الوضوء، باب استحباب الوضوء، رقم: ٢١١. (ر)

(۳) أخرجه ابن حبان في صحيحه، باب ذكر البيان بأن الوضوء للجنب إذا أراد إلخ، رقم: ١٢١٦. (ر،ت)

(۴) التمييز لمسلم بن الحجاج، ذكر الأحاديث التي نقلت على الغلط في متونها، رقم: ٤٠، ونصه: «ولم يمس ماء حتى ينام سمعت مسلما يقول: فهذه الرواية عن أبي إسحاق خاطئة، وذلك أن النخعي وعبد الرحمن بن الأسود جاءا بخلاف ماروى أبو إسحاق». (ج)

جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لیے محدثین نے اسے ابواسحاق کا وہم قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”ویرون أن هذا غلط من أبي إسحاق“ امام ابوداوٗدؒ نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے اور یزید بن ہارون نے خطا قرار دیا ہے، امام احمدؒ نے اس روایت کو غیر صحیح قرار دیا ہے[۱] حتیٰ کہ ابن المفوزؒ[۲] نے فرمایا: ”أجمع المحدثون على خطأ أبي إسحاق“،[۳] امام مسلمؒ نے بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی تخریج کی، لیکن ”ولا يمس ماء“ کا لفظ ذکر نہیں کیا[۴] بلکہ اپنی کتاب ”التمييز“ میں اس کو غلط قرار دیا۔[۵] ان کے مقابلہ میں محدثین کی ایک جماعت نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طرق کو صحیح قرار دیتے ہیں،[۶] دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہا ہے[۷]، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الغسل ۱/ ۳۷۸، ونصه: «فقال أحمد: إنه ليس بصحيح، وقال أبو داود: هو وهم، وقال يزيد بن هارون: هو خطأ»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل ۱/ ۳۹۲. (ر،ز)

(۲) آپ کا پورا نام أبو الحسن طاهر بن المفوز بن أحمد بن المفوز ہے، (۴۲۹-۴۸۴ھ=۱۰۳۸-۱۰۹۱م) آپ لوگوں میں ورع، تقویٰ اور ذکاوت میں مشہور تھے، آپ کے اساتذہ میں ابو العباس بن دلہاث، ابو الولید الباجی، ابو شاکر خطیب رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں، جب کہ آپ کے شاگرد حافظ ابو علی بن سکرہ رحمہ اللہ وغیرہ ہیں۔ (تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الخامسة ۴/ ۱۵). (ج)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب الغسل ۱/ ۳۷۸، ونصه: «وقال ابن مفوز: أجمع المحدثون على أنه خطأ من أبي إسحاق»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل ۱/ ۳۹۲. (ر،ز)

(۴) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء إلخ، رقم: ۳۰۵، ونصه: «حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، ومحمد بن رمح، قالا: أخبرنا الليث، ح، وحدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن ينام، وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة قبل أن ينام»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل ۱/ ۳۹۲. (ر،ز)

(۵) التمييز لمسلم بن الحجاج، ذكر الأحاديث التي نقلت على الغلط في متونها، ص: ۱۸۱، رقم: ۴۰، ونصه: «ولم يمس ماء حتى ينام سمعت مسلما يقول: فهذه الرواية عن أبي اسحاق خاطئة إلخ». (ج)

(۶) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، أبواب الغسل من الجنابة، رقم: ۹۷۷، ونصه: «وحديث أبي إسحاق السبيعي صحيح من جهة الرواية، وذلك أن أبا إسحاق بيّن سماعه من الأسود في رواية زهير بن معاوية عنه، والمدلس إذا بيّن سماعه ممن روى عنه، وكان ثقة، فلا وجه لرده إلخ». (ج)

(۷) علل الدار قطني، ومن حديث أبي بكرة عن النبي ﷺ، تحت الرقم: ۳۵۹۸، ونصه: «والصحيح من ذلك ما رواه عبد الرحمن بن الأسود، وإبراهيم النخعي، عن الأسود، عن عائشة، وقال بعض أهل العلم يشبه أن يكون الخبران صحيحين، وأن عائشة قالت: ربما كان النبي ﷺ قدم الغسل إلخ». (ج)

ابو العباس ابن سریج[(۱)] سے یہی روایت کیا ہے اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے،[(۲)] نیز امام محمد رحمہ اللہ نے "موطأ" میں بسند أبي حنيفة اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یمس ماء" کے الفاظ موجود ہیں[(۳)] اور علم اصول حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے؛ کیونکہ ابو اسحاق ثقہ راوی ہیں[(۴)]، "وزيادة الثقة مقبولة"[(۵)] اسی لیے ہمارے مشائخ کا رجحان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے۔[(۶)]

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "ولا یمس ماء" میں نفی غسل مراد ہے نہ کہ نفی وضو،[(۷)] لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ ہمارا دعویٰ وضو قبل النوم کے استحباب کا ہے اور استحباب وسنیت احیاناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں،[(۸)] ابو اسحاق کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی

---

(۱) آپ کا پورا نام أحمد بن عمر بن سريج البغدادي ہے، (۲۴۹-۳۰۶ھ = ۸۶۳-۹۱۸م) آپ امام، قاضی، فقیہ، مناظر اور شوافع کے کبار علماء میں سے ہیں، آپ نے ابو القاسم الانماطی سے کسبِ علم کیا، آپ کی تصنیفات کی تعداد چار سو (۴۰۰) تک پہنچتی ہے، جن میں "الرد على ابن داود في القياس" مشہور ہے۔ (طبقات الفقهاء للشيرازي، ص: ۱۰۸). (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، الجزء الثاني، باب مايوجب الغسل ۲/۱۵۷، ونصه: «وهذا عندي حسن أو أحسن، وثبت في الصحيحين إلخ». (ج)

(۳) موطأ الإمام مالك برواية الإمام محمد، باب الاغتسال من الجنابة، رقم: ۵۶، ونصه: «قال محمد أخبرنا أبو حنيفة، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الأسود بن يزيد، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصيب من أهله، ثم ينام، ولا يمس ماء، فإن استيقظ من آخر الليل عاد، واغتسل». (ر، ز)

(۴) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين ۱/۴۲۳، ونصه: «ويقال: ابن أبي شعيرة الهمداني أبو إسحاق السبيعي بفتح المهملة وكسر الموحدة ثقة». (ج)

(۵) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، باب الحكم الخبر العدل إذا انفرد، ص: ۴۲۴، ونصه: «قال الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث: زيادة الثقة مقبولة». (ج)

(۶) التعليق الممجد لعبد الحي اللكنوي، أبواب الصلاة ۱/۲۹۳، ونصه: «قال البيهقي: وحديث السبيعي بهذه الزيادة صحيح من جهة الرواية؛ لأنه بيّن سماعه من الأسود، والمدلس إذا بيّن سماعه ممن روى عنه، وكان ثقة فلا وجه لردّه، قال النووي: فالحديث صحيح، وجوابه من وجهين، أحدهما: ما رواه البيهقي عن ابن شريح واستحسنه أن معناه لا يمس ماء للغسل، والثاني: أن المراد كان يترك الوضوء في بعض الأحوال لبيان الجواز، وهذا عندي حسن أو أحسن، كذا في مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود للسيوطي». (ج)

(۷) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، أبواب الغسل من الجنابة، رقم: ۹۷۷، ونصه: «كان لا يمس ماء للغسل، وأما حديث عمر فمفسر ذكر فيه الوضوء وبه نأخذ». (ج)

(۸) الدر المختار، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء ۱/۱۲۳، ۱۲۴، ونصه: «(ومستحبه) ويسمى مندوبا وأدبا وفضيلة، وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه أخرى». (ج)

ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترکِ وضو پر دلالت کرتی ہو، یہ روایت ہمارے نہیں، قائلینِ وجوب کے خلاف حجت ہے۔

جمہور کے مسلک پر اشکال:

استحبابِ وضو کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو "سنن أبي داود"، "سنن النسائي" اور "صحیح ابن حبان" میں مروی ہے: "عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة ولا كلب ولا جنب"[1] اسی طرح "المعجم الطبراني" میں میمونہ بنت سعدؓ کی روایت ہے "قالت: قلت: يا رسول الله، هل يأكل أحدنا وهو جنب؟ قال: لا يأكل حتى يتوضأ، قالت: قلت: يا رسول الله، هل يرقد الجنب؟ قال: ما أحب أن يرقد وهو جنب حتى يتوضأ، ويحسن وضوءه، وإني أخشى أن يتوفى، فلا يحضره جبرئيل عليه السلام"۔[2]

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہیے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ سے ملائکۂ رحمت مراد ہیں نہ کہ حَفَظَة؛ کیونکہ حَفَظَة کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطابی نے تصریح کی ہے،[3] اور عدمِ دخولِ ملائکہ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غاية ما في الباب استحباب واستحسان ثابت ہوتا ہے اور یہی مقصود ہے، علامہ نوویؒ نے روایات میں اسی طرح تطبیق دی ہے۔[4]

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب في الصور، رقم: ۴۱۵۲، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب في الجنب إذا لم يتوضأ، رقم: ۲۶۱، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، باب أحكام الجنب، رقم: ۱۲۰۵. (ر،ز)

(۲) أخرجه الطبراني في الكبير، مسند النساء، باب الميم، رقم: ۶۵. (ج)

(۳) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، باب الجنب يؤخر الغسل ۱/ ۷۵، ونصه: «لا تدخل الملائكة بيتا يريك الملائكة الذين ينزلون بالبركة والرحمة دون الملائكة الذين هم الحفظة؛ فإنهم لا يفارقون الجنب وغير الجنب». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، الجزء الثاني، باب ما يوجب الغسل ۳/ ۲۱۷، ونصه: «وقد نص أصحابنا أنه يكره النوم والأكل والشرب والجماع قبل الوضوء، وهذه الأحاديث تدل عليه، ولا خلاف عندنا أن هذا الوضوء ليس بواجب». (ج)

حدیثِ باب میں وضو کی مراد میں جمہور اور حنابلہ کا اختلاف:

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کون سا وضو مراد ہے؟ امام احمد اور امام اسحاقؒ[1] کے نزدیک وضوء کامل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے؛ کیونکہ طحاوی وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، کہ جنبی سونے سے پہلے منہ، ہاتھ دھوکر، پیر نہ دھوئے،[2] نیز وضوءِ صلوٰۃ مزیلِ جنابت بھی نہیں، اس لیے "اکتفاء ببعض الأعضاء" صحیح ہوگا۔

جمہور کے نزدیک وضوءِ صلوٰۃ مراد ہے؛[3] کیونکہ "صحیح مسلم" میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان جنباً، وأراد أن يأكل، أو ينام توضأ وضوءه للصلاة[4] نیز سنن الدار قطني، باب الجنب إذا أراد أن ينام إلخ، "المعجم الأوسط" اور "المنتقى" وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں "توضأ وضوءه

---

(١) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة ١٦٨/١، ونصه: «ويستحب للجنب إذا أراد أن ينام، أو يطأ ثانيا، أو يأكل أن يغسل فرجه ويتوضأ، وروي ذلك عن علي وعبد الله بن عمر، وكان عبد الله بن عمر يتوضأ إلا غسل قدميه، وقال ابن المسيب: إذا أراد أن يأكل يغسل كفيه ويتمضمض، وحكي نحوه عن إمامنا وإسحاق، وأصحاب الرأي وقال مجاهد: يغسل كفيه ...؛ ولأنه حدث يوجب الغسل، فلا يستحب الوضوء مع بقائه كالحيض». (ج)

(٢) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب الجنب يريد النوم أو الأكل أو الشرب أو الجماع، رقم: ٧٨٤، ونصه: «عن ابن عمر رضي الله عنه قال: إذا أجنب الرجل، وأراد أن يأكل، أو يشرب، أو ينام غسل كفيه، ومضمض، واستنشق، وغسل وجهه، وذراعيه وغسل فرجه، ولم يغسل قدميه، فهذا وضوء غير تام وقد علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر في ذلك بوضوء تام». (ر،ز)

(٣) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل الغسل ٣٨/١، ونصه: «ولا بأس للجنب أن ينام، ويعاود أهله لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله، أينام أحدنا، وهو جنب قال: نعم، ويتوضأ وضوءه للصلاة»، وفي المدونه لمالك بن أنس، كتاب الوضوء، وضوء الجنب ١٣٥/١، ونصه: «قلت: هل كان مالك يأمر من أراد أن ينام، أو يطعم إذا كان جنبا بالوضوء؟ قال: أما النوم، فكان يأمره أن لا ينام حتى يتوضأ جميع وضوئه للصلاة»، وفي شرح مشكل الوسيط لابن الصلاح الشافعي، كتاب الطهارة، الباب الثالث في الأحداث ٢٠٠/١، ونصه: «لا بأس للجنب أن يجامع، ويأكل، ويشرب. ولكن يستحب أن يتوضأ وضوءه للصلاة، ويغسل فرجه عند الجماع». (ج)

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له وغسل الفرج إذا أراد أن يأكل إلخ، رقم: ٣٠٥. (ر،ز)

للصلاۃ" کی تصریح موجود ہے،(۱) نیز وضوء صلوٰۃ اگرچہ مزیل جنابت نہیں، لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے، اس کی دلیل امر شارع ہے۔

(۱)جزء من حديث أخرجه الدار قطني، كتاب الطهارة، باب الجنب إذا أراد أن ينام إلخ، رقم:۴۵۴، ونصه: «عن عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة، وإذا أراد أن يطعم غسل يديه، ثم أكل»، وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، اسمه أحمد، رقم:۵۲۰۷، ونصه: «عن عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن ينام، أو يطعم، وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة»، وأخرجه ابن الجارود في المنتقى، كتاب الطهارة، باب في الجنابة، رقم:۹۹، ونصه: «قال: أخبرتني عائشة رضي الله عنها عن غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الجنابة قالت: كان يبدأ بيديه، فيغسلهما، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة». (ر،ز)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ

(١٢١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَهُ وَهُوَ جُنُبٌ، قَالَ: فَانْبَجَسْتُ، فَاغْتَسَلْتُ، ثُمَّ جِئْتُ، فَقَالَ: «أَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ أَيْنَ ذَهَبْتَ؟» قُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا، قَالَ: «إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ».(١)

حدیثِ باب کا مقصد اور غسالۂ میت کا حکم:

مقصودِ باب یہ ہے کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے، جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا، یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا: "قال أصحابنا وغيرهم أعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم طاهر، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء"۔(٢)

صاحب بحرؒ نے فرمایا یہی حکم غسالۂ میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مبسوط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ بطنِ میّت سے شئ نجس خارج ہوئی ہو اور عموماً ایسا ہوتا ہے اسی وجہ سے وہ غسالہ بھی نجس ہو جائے گا،(٣) ورنہ فی نفسہ طاہر غیر طہور ہے، صاحب بحرؒ نے فرمایا کہ میت کافر کا غسالہ بھی اسی حکم میں ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اس کے نجس ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدنِ کافر نجاستِ حقیقیہ سے ملوث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسالہ نجس ہو جائے گا، ورنہ فی

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الغسل، باب عرق الجنب وأن المسلم لا ينجس، رقم: ٢٨٣، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الدليل على المسلم لا ينجس، رقم: ٣٧٢. (ج)

(٢) المجموع شرح المهذب للنووي، باب ما يوجب الغسل ٢/ ١٥٠. (ج)

(٣) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الأنجاس، جلد الآدمي إذا وقعت في الماء القليل ١/ ٢٤٥، ونصه: «غسالة الميت نجسة أطلق ذلك محمد في الأصل، والأصح أنه إذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا، ولا يكون نجسا إلا أن محمدا إنما أطلق ذلك؛ لأن بدن الميت لا يخلو عن نجاسة غالبا». (ج)

نفسہ طاہر ہے۔ واللہ أعلم۔ (١)

---

(١) المصدر السابق، كتاب الجنائز، غسل الميت ١٨٨/٢، ١٨٩، ونصه: «وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل: إنه محدث، وهو سبب وجوبه لا لنجاسة حلت به إنما وجب غسل جميع الجسد لعدم الحرج وقيل ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بأنه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه، ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اهـ. وصححه في الكافي ونسبه في البدائع إلى عامة المشايخ إلخ»، وفي منحة الخالق تحته: «(قوله وصححه في الكافي إلخ) أقول: تقدم في بحث الماء المستعمل، وفي تطهير النجاسات أن محمدا رحمه الله ذكر في الأصل أن غسالة الميت نجسة وأطلق، والأصح أنه إذا لم يكن على بدنه نجاسة فالماء مستعمل لا نجس وأن محمدا إنما أطلق؛ لأن غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا. اهـ. فهذا يقتضي تصحيح أن نجاسة الميت للحدث، وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر أنه لا خلاف فيهما؛ لأن صاحب المحيط جعلهما دليلا، والدليل لا بد من كونه مسلما عند الخصم فمفاده تصحيح إطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي: واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل، فالحاصل أن في المسألة اختلاف التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسألتين ليس على إطلاقه، بل يخصص بما خصص به كلام الأصل أي ينجس الماء، ولا تجوز صلاة حامله؛ لأنه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء، وتجوز صلاة حامله، وبه يترجح القول بأنه حدث». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرى فِي المَنَامِ مِثْلَ مَا يَرى الرَّجُلُ

(١٢٢) عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ بِنْتُ مِلْحَانَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ لَايَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ، فَهَلْ عَلَى المَرْأَةِ - تَعْنِي غُسْلًا - إِذَا هِيَ رَأَتْ فِي المَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِذَا هِيَ رَأَتِ المَاءَ فَلْتَغْتَسِلْ»، قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلْتُ لَهَا: فَضَحْتِ النِّسَاءَ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ،(١) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "نعم إذا هي رأت الماء":

فرج مرأة سے خروجِ ماء پر وجوبِ غسل کا حکم:

یہ مسئلہ باب "في من يستيقظ ويرى بللًا" میں گذر چکا ہے، لیکن وہاں ضمناً تھا اور یہاں امام ترمذیؒ نے قصداً بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر "خروج ماء بشهوة" سے غسل واجب ہوتا ہے،(٢) صرف ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ اگر

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الغسل، باب إذا احتلمت المرأة، رقم: ٢٨٢، وأخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها، رقم: ٣١٣. (ج)

(٢) الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الغسل ١/١٥٩، ونصه: «وفرض الغسل (عند) خروج (مني) من العضو وإلا فلا يفرض اتفاقا... (بشهوة)... ولم يذكر الدفق ليشمل مني المرأة؛ لأن الدفق فيه غير ظاهر»، وفي جامع الأمهات لابن الحاجب الكردي المالكي، الغسل، ص: ٦٠، ونصه: «الغسل موجباته أربعة: الجنابة: وهي خروج المني المقارن للذة المعتادة من الرجل والمرأة»، وفي بحر المذهب =

یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُم سلمہؓ کی روایتِ باب حجت ہے،(۱) ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام نخعیؒ کا قول اس پر محمول ہے کہ "خروج الماء إلى الفرج الخارج" نہ ہوا ہو، بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب "رد المحتار" نے فرمایا کہ اگر نزولِ ماء کا احساس ہوا، لیکن فرجِ خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احناف کے نزدیک غسل واجب ہو گیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا؛ کیونکہ حقِ مرأة میں وجوبِ غسل کا مدار "خروج الماء إلى الفرج الخارج" ہے۔(۲)

عورت میں مادۂ منویہ کا ثبوت:

حدیثِ باب اور بعض دوسری احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادّۂ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خروج بھی ہوتا ہے، لیکن قدیم وجدید اطباء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض استکمالِ لذت ہے، البتہ اطباء اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے،(۳) ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا

= للروياني الشافعي، كتاب الطهارة، باب مايوجب الغسل ١/ ١٦٤، ونصه: «الغسل يجب على الرجل بخروج المني منه سواء كان في حال نومه، أو في حال يقظته، عامدًا أو غير عامد بشهوة أو بغير شهوة للخبر الذي ذكرنا، وكذلك يجب الغسل على المرأة به»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، باب ما يوجب الغسل ١/ ١٤٦، ونصه: «(والموجب للغسل خروج المني) ... خروج المني، وهو الماء الغليظ الدافق الذي يخرج عند اشتداد الشهوة، ومني المرأة رقيق أصفر... فخروج المني الدافق بشهوة، يوجب الغسل من الرجل والمرأة في يقظة، أو في نوم».(ج)

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، الجزء الثاني، باب ما يوجب الغسل ٢/ ١٣٩، ونصه: «وحكى صاحب البيان عن النخعي أنه قال لا يجب على المرأة الغسل بخروج المني، ولا أظن هذا يصح عنه، فإن صح عنه فهو محجوج بحديث أم سلمة».(ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الغسل ١/ ١٦٤، ونصه: «(وكذا المرأة إلخ) في البحر عن المعراج: لو احتلمت المرأة، ولم يخرج الماء إلى ظهر فرجها عن محمد يجب، وفي ظاهر الرواية لا يجب؛ لأن خروج منيها إلى فرجها الخارج شرط لوجوب الغسل عليها، وعليه الفتوى».(ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل ١/ ١٤٤، تحت الرقم: ١٢٢، ونصه: «وأما الأطباء، فمختلفون في وجود المني في المرأة بعد اتفاقهم على أن فيها ماء يصلح للولادة»، وفي شرح سنن أبي داود لابن رسلان، كتاب الطهارة، باب في المرأة ترى =

ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہو جاتا ہے، حدیثِ باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے اور اطباء نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منیٔ مرأۃ مثل منیٔ رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ ابوعلی سینا(۱) کے قول سے مؤید ہے، جنہوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خروج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ جہاں تک اس کے وجود کا معاملہ ہے، اس میں شبہ نہیں ہے؛ کیونکہ میں نے خود عورت کے مستقر میں منی دیکھی ہے۔(۲)

قوله: "قالت أم سلمة":

حدیثِ باب میں راویہ اور سائلہ کی تعیین:

اس راویت میں اس قول کا قائل حضرت ام سلمہؓ کو قرار دیا گیا ہے، جب کہ "موطأ" کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے،(۳) قاضی عیاض اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا

= ما یری الرجل ۳۶۱/۲، ونصه: «(وهل ترى ذلك المرأة؟) إنكار عائشة على أم سليم يدل على أن ظهوره من المرأة لم يقع، أو أنه يقع من بعض النساء نادرا، وقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يبرز... فقال: إن قلت: كيف تنزل النساء، فاعلم بأن فرجها مقلوب، يعرف شرح ذلك الطبيب، يقول: إنما يعرف إنزالها بشهوتها خاصة، وظاهر هذا الحديث يرد هذا المذهب، ويبعد حدا هنا أن تحمل الرؤية هنا على رؤية القلب، وهو علمها بلذتها بانتقال ما بها من مكان إلى مكان آخر من باطن فرجها، والمعروف من المذهب التسوية بينها وبين الرجل». (ج)

(۱) آپ کا پورا نام حسین بن عبداللہ بن سینا ہے، (۳۷۰-۴۲۸ھ = ۹۸۰-۱۰۳۷م) آپ مشہور فلسفی، منطقی اور طبیب ہیں، ابن سینا کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے سو (۱۰۰) کتابیں لکھیں، جن میں "القانون في الطب"، "الشفاء"، "السياسة" اور "أسرار الحكمة المشرقية" مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۵۳۱/۱۷). (ج)

(۲) اس کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا۔ (ج)

(۳) موطأ الإمام مالك، أبواب الطهارة، باب: المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، رقم: ۸۴، ونصه: «أن أم سليم قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله، المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل، أتغتسل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، فلتغتسل، فقالت لها عائشة: أف لك، وهل ترى ذلك المرأة؟ إلخ». (ر،ز)

کہ اس وقت حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہؓ دونوں موجود تھیں اور دونوں نے یہ بات کہی تھی، (۱) ”فذكر كل راو مالم يذكره الآخر“۔

قوله: ”قلت لها فضحت النساء يا أم سليم“:

مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم ﷺ سے ایک ایسی بات پوچھی، جو عورتوں کی کثرتِ شہوت پر دال ہے، اس لیے تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا: ”والكتمان في ذلك من عادة النساء“۔ (۲)

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”باب في من يستيقظ فيرى بللاً“ میں گذرا ہے کہ خود حضرت ام سلمہؓ ہی نے آپ سے یہ سوال کیا تھا، تو پھر ام سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟ (۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت ام سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے، عبداللہ بن عمر راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”وعبدالله ضعفه يحيى بن سعيد من قبل حفظه في الحديث“، لہٰذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائلہ ام سلیمؓ ہوں، جن کا نام ضعیف راوی کو یاد نہ رہا اور اس نے ام سلمہؓ کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لیے

---

(۱) إكمال المعلم بفوائد المسلم للقاضي عياض، كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة ۲/ ۱۵۰، تحت الرقم: ۳۱۳، ونصه: «ويحتمل أن عائشة وأم سلمة كلتاهما أنكرتا عليها، فأجاب النبى صلى الله عليه وسلم كل واحدة بما أجابها، وإن كان أهل الحديث يقولون: إن الصحيح هنا أم سلمة لا عائشة»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الغسل، باب إذا احتلمت المرأة ۱/ ۳۸۸، تحت الرقم: ۲۸۲، ونصه: «قال النووي: في شرح مسلم يحتمل أن تكون عائشة وأم سلمة جميعا أنكرتا على أم سليم، وهو جمع حسن؛ لأنه لا يمتنع حضور أم سلمة وعائشة عند النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس واحد». (ج)

(۲) النفح الشذي لابن سيد الناس، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المرأة ترى في المنام مثل إلخ ۳/ ۵۸، ونصه: «وقول أم سلمة: (فضحت النساء) أي: قلت: ما يستحيى من مثله، وما يستحيين من وصفهن به ويكتمنه، وذلك أن مثل ذلك منهن يدل على شدة شهوتهن للرجال». (ج)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب في من يستيقظ فيرى بللاً إلخ، رقم: ۱۱۳، ونصه: «عن عبد الله بن عمر، عن عبيد الله بن عمر، عن القاسم بن محمد، عن عائشة، قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاما؟ قال: يغتسل، وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولم يجد بللا؟ قال: لا غسل عليه، قالت أم سلمة: يا رسول الله، هل على المرأة ترى ذلك غسل؟ قال: نعم، إن النساء شقائق الرجال، وإنما روى هذا الحديث عبد الله بن عمر، عن عبيد الله بن عمر، حديث عائشة، في الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاما، وعبد الله ضعفه يحيى بن سعيد من قبل حفظه في الحديث». (ج)

بھی ہوتی ہے کہ ام سلمہ اور امّ سلیمؓ متشابہ اسماء ہیں، جس میں ضعیف راوی کے لیے وہم کا قوی امکان موجود ہے،(۱) واللہ أعلم۔

---

(۱) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الطهارة إلخ، باب في من يستيقظ فيرى بللا إلخ ٢/٤٥٧، ونصه: «والمعروف أن ذلك من قول أم سليم بنت ملحان، وأن أم سلمة أنكرت ذلك عليها وقالت: أو تحتلم المرأة؟ وفي بعض الطرق: فضحت النساء، ويبعد أن تسأل أم سلمة عن أمر، ثم تنكر على غيرها السؤال عنه». (ج)

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ المَاء

(١٢٤) عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ المُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدِ المَاءَ عَشْرَ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدَ المَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ؛ فَإِنَّ ذٰلِكَ خَيْرٌ»،(١) وقَالَ مَحْمُودٌ فِي حَدِيثِهِ: «إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ وَضُوءُ المُسْلِمِ».

قوله: "وإن لم يجد الماء عشر سنين":

ترجمۃ الباب کا موضعِ استدلال:

یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضعِ استدلال ہے؛ کیونکہ دس سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے، چنانچہ جس طرح "جوازِ تیمم من الحدث الأصغر" میں اجماعِ امت ہے، اسی طرح "جوازِ تیمم من الحدث الأکبر" پر بھی علماء وفقہاء کا اتفاق ہے۔(٢)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، رقم: ٣٣٢، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة، باب الصلوات بتيمم واحد، رقم: ٣٢٢. (ج)

(٢) بدائع الصنائع للكاساني، فصل في بيان ما يتيمم منه ١/٥٤، ونصه: «وأما بيان ما يتيمم منه، فهو الحدث والجنابة والحيض والنفاس، وقد ذكرنا دلائل جواز التيمم من الحدث في صدر فصل التيمم، وذكرنا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في جواز التيمم من الجنابة»، وفي المعونة على مذهب عالم المدينة لأبي محمد عبد الوهاب المالكي، باب التيمم، ص: ١٤٤، ونصه: «لا خلاف في جواز التيمم للمحدث، فأما الجنب، فيجوز له التيمم عندنا»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، الجزء الثاني، فصل في الاغسال المسنونة ٢/٢٠٧، ونصه: «يجوز التيمم عن الحدث.. ويجوز عن الحدث الأكبر»، وفي الممتع في شرح المقنع لزين الدين التنوخي الحنبلي، كتاب الطهارة، باب التيمم ١/٢٠٥، ونصه: «ويجوز التيمم لجميع الأحداث، وللنجاسة.. أما للحدث الأكبر، وهو الجنابة، فلأن الله تعالى قال: {وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا} [المائدة:٦]. والملامسة الجماع». (ج)

بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اپنے قول سے رجوع:

قرنِ اول میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا کہ حضرت عمر اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لیے عدمِ جواز کا قول مروی تھا، جیسا کہ "صحيح البخاري"(۱) کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن "صحيح البخاري" وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا "نولّيك ما تولّيت"(۲) فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے،(۳) اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا: "ويروى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان لا يرى التيمم للجنب وإن لم يجد الماء"۔ "ويروى عنه أنه رجع عن قوله فقال: تيمم إذا لم يجد الماء" اسی طرح صاحبِ "بدائع" نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ: "رجع ابن مسعود عن هذا"(۴) نیز بخاری میں

---

(۱)صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، رقم:۳۴۶، ونصه «حدثنا عمر بن حفص، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا الأعمش، قال: سمعت شقيق بن سلمة، قال: كنت عند عبد الله، وأبي موسى، فقال له أبو موسى: أرأيت يا أبا عبد الرحمن إذا أجنب فلم يجد ماء، كيف يصنع؟ فقال عبد الله: لا يصلي حتى يجد الماء، فقال أبو موسى: فكيف تصنع بقول عمار حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم: «كان يكفيك» قال: ألم تر عمر لم يقنع بذلك، فقال أبو موسى: فدعنا من قول عمار كيف تصنع بهذه الآية؟ فما درى عبد الله ما يقول، فقال: إنا لو رخصنا لهم في هذا لأوشك إذا برد على أحدهم الماء أن يدعه، ويتيمم فقلت لشقيق، فإنما كره عبد الله لهذا؟ قال: نعم» (ر،ز)

(۲)أخرجه مسلم، باب التيمم، رقم:۳٦۸ ونصه «أن رجلا أتى عمر، فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء، فقال: لا تصل. فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين! إذ أنا وأنت في سرية، فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك فقال عمر: "اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به" قال الحكم: وحدثنيه ابن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه، مثل حديث ذر قال: وحدثني سلمة، عن ذر، في هذا الإسناد الذي ذكر الحكم، فقال عمر: نوليك ما توليت». (ر،ز)

(۳)فتح الباري لابن رجب، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت ۲۸۲/۲، تحت الرقم:۳۴۶، ونصه «وقد روي عن عمر وابن مسعود أنهما رجعا عن ذلك، ووافقا بقية الصحابة، فإن عمر وكل الأمر في ذلك إلى عمار، وقال له: نوليك ما توليت، وابن مسعود رجع عن قوله في التيمم قاله الضحاك». (ج)

(۴)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في التيمم ۴۴/۱، ونصه: «وأما =

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اگر ہم جنبی کو اجازتِ تیمم دے دیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا،(۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے، اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تیمم إذا لم یجد الماء"، لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہوگیا۔(۲)

= التیمم ... واختلف الصحابة في جوازه من الجنابة فقال علي، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: جائز، وقال عمر رضي الله عنه، وعبد الله بن مسعود: لا یجوز، وقال الضحاك: رجع ابن مسعود عن هذا». (ج)

(۱) قد مضی تخریجه آنفا. (ر،ت)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، فصل في الاغسال المسنونة ۲/۲۰۷، ۲۰۸، ونصه: «أن التیمم عن الحدث الأكبر جائز، هذا مذهبنا، وبه قال العلماء كافة من الصحابة والتابعین ومن بعدهم الا عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وإبراهیم النخعي التابعي، فإنهم منعوه، قال ابن الصباغ وغیره: وقیل: إن عمر وعبد الله رجعا». (ر،ت)

بَابٌ فِي المُسْتَحَاضَةِ

(۱۲۵) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: «لَا، إِنَّمَا ذٰلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي»،(۱) قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ فِي حَدِيثِهِ: وَقَالَ: «تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذٰلِكَ الوَقْتُ».

احکامِ حیض واستحاضہ سے متعلق چند رسائل اور کتب:

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں سے ہیں، اس لیے ہر دور کے اہلِ علم نے ان کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر مستقل ایک کتاب لکھی تھی، جو غالباً اپنے موضوع پر سب سے پہلی کتاب ہے،(۲) امام طحاوی نے سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا۔(۳) ابن العربی رحمہ اللہ(۴) نے بھی اس موضوع پر

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب الاستحاضة، رقم:۳۰۶، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، رقم:۳۳۳.(ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الحيض ۱/۱۹۹، ونصه: «واعلم أن باب الحيض من غوامض الأبواب خصوصا من المتحيرة وتفاريعها، ولهذا اعتنى به المحققون، وأفرده محمد في كتاب مستقل».(ج)

(۳) امام طحاوی سے متعلق رسالہ والی بات کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا۔(ج)

(۴) آپ کا پورا نام أبوبكر ابن العربي محمد بن عبد الله بن محمد المالكي ہے، (۴۶۸-۵۴۳ھ=۱۰۷۶-۱۱۴۸م) قاضی، مفسر، فقیہ اور حافظ حدیث تھے، آپ امام غزالی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، آپ کے تصانیف میں "أحكام القرآن"، "العواصم من القواصم" اور "الناسخ والمنسوخ" مشہور ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة التاسعة والعشرون، ابن العربي ۱۵/۴۲).(ج)

ایک رسالہ تالیف کیا جو کہ پانچ سو صفحات پر مشتمل تھا،[1] علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعی رحمہ اللہ نے تصنیف کیا، جو اس موضوع پر بہترین ہے، خود علامہ نوویؒ نے "مہذب" کی شرح کرتے ہوئے مسائلِ حیض واستحاضہ لکھنے شروع کیے تو ایک ضخیم جلد ہوگئی،[2] پھر انہوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ "شرح المهذب" کے دو سو صفحات میں آئی ہے،[3] حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ صاحب بحر الرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحبؒ "بحر الرائق" نے اپنے زمانے میں قلت علم اور شیوع جہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجہ دینی چاہیے تھی، وہ اب ممکن نہیں رہی۔[4]

مستحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں ان شاء اللہ بیان

---

(۱) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/ ۵۹، ونصه: «قوله ركضة أحكامه النساء على ضربين طاهر و حائض، والحيض شيء كتبه الله سبحانه على بنات آدم، والتقصير في علومه ومسائله أمر لم يزل يتقادم، وقد كنا جمعنا فيه نحوا من خمس مائة ورقة أحاديثه نحو من مائة وطرقها نحو من مائة وخمسين، ومسائله بتفريعها ودليلها مثلها». (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۴۴، ونصه: «وأفرد أبو الفرج الدارمي من أئمة العراقيين مسألة المتحيرة في مجلد ضخم ليس فيه إلا مسألة المتحيرة، وما يتعلق بها.. وقد اختصرت أنا مقاصده في كراريس، وسأذكر في هذا الشرح ما يليق به منها إن شاء الله تعالى ... كنت جمعت في الحيض في شرح المهذب مجلدا كبيرا مشتملا على نفائس، ثم رأيت الآن اختصاره والإتيان بمقاصده ومقصودي بها نبهت عليه ألا يضجر مطالعه بإطالته، فإني أحرص إن شاء الله تعالى على ألا أطيله إلا بمهمات وقواعد مطلوبات، وما ينشرح به قلب من به طلب مليح وقصد صحيح، ولا التفات إلى كراهة ذوي المهانة والبطالة». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في المستحاضة ۱/ ۴۱۰، ونصه: «ويقول النووي: وكنت جمعت في الحيض في شرح المهذب مجلدا كبيرا، ثم رأيت اختصاره، وذلك الاختصار في شرح المهذب المطبوع تقارب مأتي صفحة». (ج)

(۴) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۴۴، ونصه: «اعلم أن باب الحيض من عويص الأبواب، ومما غلط فيه كثيرون من الكبار لدقة مسائله، واعتنى به المحققون»، وفي البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۱۹۹، ونصه: «ومعرفة مسائل الحيض من أعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا يحصى من الأحكام كالطهارة والصلاة.. وكان من أعظم الواجبات؛ لأن عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به، وضرر الجهل بمسائل الحيض أشد من ضرر الجهل بغيرها، فيجب الاعتناء بمعرفتها وإن كان الكلام فيها طويلا، فإن المحصل يتشوف إلى ذلك، ولا التفات إلى كراهة أهل البطالة». (ج)

کیے جائیں گے۔

قوله: "جاءت فاطمة بنت أبي حبيش":

روایات میں ذکر شدہ مستحاضات کے نام:

علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں جن عورتوں کے مستحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا ہے وہ کل گیارہ (۱۱) ہیں:

۱) ام حبیبہ بنت جحش زوجہ عبدالرحمن بن عوف

۲) ام المؤمنین حضرت زینب بنت خزیمہ بن الحارث

۳) اسماء اخت میمونہ (لامہا)

۴) فاطمہ بنت أبی حبیش

۵) حمنہ بنت جحش زوجہ طلحہ

۶) سہلہ بنت سہیل

۷) زینب بنت جحش

۸) ام المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ

۹) زینب بنت اُم سلمہ

۱۰) اسماء بنت مرشد

۱۱) بادیہ بنت غیلان الثقفیہ [۱]

قوله: "إني امرأة أستحاض":

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الحيض، باب الاستحاضة ۳/۲۷۷، تحت الرقم: ۳۰۶، ونصه: «كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من النساء مستحاضات، منهن: أم حبيبة بنت جحش، وسيأتي حديثها، وزينب أم المؤمنين، وأسماء أخت ميمونة لأمها، وفاطمة بنت أبي حبيش، وحمنة بنت جحش، ذكرها أبو داود، وسهلة بنت سهيل ذكرها أيضا، وكذا زينب بنت جحش وسودة بنت زمعة ذكرها العلاء بن المسيب عن الحكم عن أبي جعفر بن محمد بن علي بن حسين، وزينب بنت أم سلمة ذكرها الإسماعيلي في جمعه لحديث يحيى بن أبي كثير، وأسماء بنت مرشد الحارثية ذكرها البيهقي، وبادية بنت غيلان، ذكرها ابن الأثير». (ر،ز)

لفظ "حیض" کی لغوی واصطلاحی تعریف:

لفظِ "حیض" درحقیقت "حاض یحیض" سے نکلا ہے، جس کے معنی بہنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "حاض الوادي إذا سال"۔[۱]

اصطلاحِ فقہ میں حیض کی تعریف یہ ہے: "دم ینفضه رحم امرأة بالغة لا داء بها"۔[۲]

استحاضہ کی تعریف:

استحاضہ حیض ہی سے بابِ استفعال ہے اور بابِ استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہوگئی، بابِ استفعال کی ایک خاصیت انقلابِ ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے "استنوق الجمل" میں،[۳] یہ خاصیت بھی یہاں ملحوظ ہوسکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی اور وہ استحاضہ ہوگیا، علامہ بنوری رحمہ اللہ "معارف السنن" میں استحاضہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "هو دم یسیل من العاذل من امرأة لداء بها" (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمه)۔[۴]

یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس سے خروجِ دم سببِ عذل وملامت ہے، اس لیے اسے عاذل کہتے ہیں۔[۵]

---

(۱) الزاهر للأزهري، باب الحيض ص: ۴۶، ونصه: «الحيض: دم يرخيه رحم المرأة بعد بلوغها في أوقات معتاده، وأصله من حاض السيل، وفاض إذا سال». (ج)

(۲) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لداماد آفندي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۵۱، ونصه: «وهو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لا داء بها». (ج)

(۳) شرح المفصل لابن يعيش، القسم الثاني في الأفعال، فصل معاني استفعل ۴/ ۴۴۲، ونصه: «أما استفعل ... وقد يكون بمعنى الانتقال، والتحوّل من حال إلى حال، نحوَ قوله: استَنوَقَ الجمل، إذا صار على خُلق الناقة». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في المستحاضة ۱/ ۴۰۸، ونصه: «وفسروا الاستحاضة بأنه دم يسيل من العاذل من امرأة لداء بها إلخ». (ج)

(۵) المصدر السابق ۱/ ۴۰۹، ونصه: «سمي به ذلك العرق وصفا له العاذل، فإنه أصبح سببا للعذل واللوم». (ج)

قوله: "إنما ذلك عرق وليست بالحيضة":

حیض اور استحاضہ میں فرق کا مدار:

بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: "إنما هو عرق"[1] ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے، جو خارج رحم میں ہوتی ہے، جسے عاذل کہا جاتا ہے،[2] لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم وجدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ دمِ حیض اور دمِ استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج "قعرِ رحم" ہی ہے۔ فرق صرف مدت کا ہے کہ مدت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی "مصفی شرح موطأ" میں یہی خیال ظاہر کیا ہے،[3] اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے۔

علامہ بنوریؒ کی رائے:

اس اعتراض کا سب سے اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے "معارف السنن" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل "مسند أحمد" کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس

---

(۱) جزء من حديث أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب من روى أن: الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة، رقم: ۲۸۲. (ر)

(۲) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، ومن باب في المرأة تستحاض ۱/۸۶، ونصه: «إنما ذلك عرق وليست بالحيضة، يريد أن ذلك علة حدثت بها من تصدع العروق، فاتصل الدم، وليس بدم الحيض الذي يقذفه الرحم لميقات معلوم، فيجري مجرى سائر الأثفال، والفضول التي تستغني عنها الطبيعة، فتقذفها عن البدن فتجد النفس راحة لمفارقتها وتخلصها عن ثقلها وأذاها». (ج)

(۳) المصفى شرح الموطأ للشاه ولي الله الدهلوي، كتاب الصلاة، باب المستحاضة إلخ، ص: ۶۸، ونصه: «تحقیق است استحاضہ وحیض ہر دو از یک محل است الخ»، وفي معارف السنن للبنوري، باب في المستحاضة ۱/۴۰۹، ونصه: «ويقول الشاه ولي الله في "المصفى" (۱-۶۸) ما ترجمته وتلخيصه: التحقيق أن الحيض والاستحاضة كلاهما من محل واحد، فما يكون معتادا وطبعيا يسمى: حيضا، والغير المعتاد والغير الطبيعي الذي حدث من فساد المزاج وفساد أوعية الدم استحاضة». (ج)

میں ارشاد ہے "فإنما ذلك ركضة من الشيطن أو عرق انقطع أو داء عرض لها"۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خارج رحم بھی ہوسکتا ہے اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعرِ رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہوجاتا ہے، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیثِ باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف انقطاعِ عرق سے ہوتا ہے، بلکہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہرحال اطباء کا قول "داء عرض" کی وضاحت ہے اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خارجِ رحم سے آتا ہے، "عرق انقطع" کی تشریح ہے، رہا "ركضة من الشيطن" سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تلبیسات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے اور عورت کے لیے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور ان پر عمل کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔[2]

قوله: "فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة":

یعنی جب ایامِ حیض شروع ہوجائیں تو نماز روزہ چھوڑ دے اور جب وہ ایام ختم ہوجائیں تو غسل کرکے نماز شروع کردے، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا چونکہ معتادہ تھیں، اس لیے آپ نے یہاں معتادہ ہی کا حکم بیان فرمایا۔[3]

حیض واستحاضہ کے بنیادی مسائل:

مسائلِ حیض واستحاضہ سمجھنے کے لیے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے۔

مسئلہ اُولیٰ: اقل مدت حیض اور اس کی تحدید میں اختلاف:

اقلِ مدتِ حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقلِ مدت

---

(۱) جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده، حديث فاطمة بنت أبي حبيش، رقم: ۲۷۶۳۱. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب في المستحاضة ۱/۴۰۹. (ر)

(۳) شرح مسند الشافعي لعبد الكريم الرافعي، كتاب الرضاع ۴/۷۰، ونصه: «قال لفاطمة: دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي، وصلي، وهذا يدل على أنها كانت معتادة». (ج)

کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرۂ واحدہ اور سیلان دفعۃ واحدۃ بھی حیض ہے،(۱) یہی مسلک ہے امام مالکؒ کا،(۲) جمہور کے نزدیک اقلِ مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت "یوم ولیلة" ہے۔(۳)

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "یومان وأکثر الیوم الثالث"(۴) اور طرفین کے نزدیک "ثلاثة أیام ولیالیها" اقلِ مدت ہے۔(۵)

مسئلۂ ثانیہ: اکثر مدت حیض کی تحدید میں اختلاف:

اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک "عشرة أیام ولیالیها" امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک "خمسة عشر یوما" ہے،(۶) البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت "سبعة عشر یوما" کی بھی ہے(۷) اور امام احمدؒ سے امام مالک اور امام شافعیؒ کی طرح دونوں روایتیں ہیں، جن میں سے امام خرقی اور علامہ ابن قدامہؒ نے پندرہ (۱۵) دن کی روایت کو جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔(۸)

---

(۱) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، كتاب الحيض، ذكر أقل الحيض وأكثره ۳۵۶/۲، ونصه: «وقالت فرقة: ليس لأقل الحيض بالأيام حد، ولا لأكثره وقت، والحيض إقبال الدم المنفصل من دم الاستحاضة، والطهر إدباره». (ج)

(۲) الشامل في فقه الإمام مالك لبهرام الدميري، كتاب الطهارة، باب الحيض ۸۰/۱، ونصه: «الحيض دم... ولا حد لأقله في العبادة، فالدفعة حيض». (ج)

(۳) اللباب في الفقه الشافعي لابن المحاملي، كتاب الطهارة، ص: ۸۹، ونصه: «مدة أقل الحيض، وهو يوم وليلة، ولا يجاوز مدة أكثر الحيض، وهو: خمسة عشر يوما»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۲۲۴/۱، ونصه: «وأقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر يوما». (ج)

(۴) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الطهارة، باب التيمم، شروط المسح على الخفين ۲۶۶/۱، ونصه: «قول أبي يوسف من أن أقل الحيض عنده يومان وأكثر الثالث». (ج)

(۵) الفتاوى الهندية، كتاب الطهارة، الفصل الأول في الحيض ۳۶/۱، ونصه: «أقل الحيض ثلاثة أيام، وثلاث ليال في ظاهر الرواية، هكذا في التبيين وأكثره عشرة أيام ولياليها». (ج)

(۶) نفس المصدر. (ج)

(۷) نفس المصدر، وفي الاستذكار، كتاب الطهارة، باب المستحاضة ۳۴۹/۱، ونصه: «أكثره الحيض خمسة عشر يوما فيما بلغنا... وكان نساء الماجشون يحضن سبعة عشر يوما، وبه قال بن نافع صاحب مالك». (ج)

(۸) مختصر الخرقي لابن عبد الله الخرقي، كتاب الطهارة، باب الحيض، ص: ۱۷، ونصه: «قال: =

مسئلۂ ثالثہ: اقلِ مدتِ طہر کی تحدید میں فقہاء کے اقوال:

اقلِ مدتِ طہر میں بھی اختلاف ہے:

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں،[۱] یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ (۵) یوم کی، تیسری دس (۱۰) یوم کی اور چوتھی پندرہ (۱۵) یوم کی ہے۔[۲]

امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ (۱۵) یوم ہے،[۳] یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ (۱۳) یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے،[۴] بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ (۱۵) دن ہی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے۔[۵]

= وأقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/٢٢٤، «مسألة: قال (وأقل الحيض: يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر يوما) هذا الصحيح من مذهب أبي عبد الله، وقال الخلال: مذهب أبي عبد الله لا اختلاف فيه، أن أقل الحيض يوم، وأكثره خمسة عشر يوما، وقيل عنه: أكثره سبعة عشر يوما». (ج)

(١) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ٢/ ٣٨٠، ونصه: «في مذاهب العلماء في أقل الحيض والطهر وأكثرهما.. واختلف أصحاب مالك في أقل الطهر، فروى ابن القاسم أنه غير محدود». (ج)

(٢) الإشراف على نكت مسائل الخلاف لقاضي عبد الوهاب المالكي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/١٩٠، ونصه: «واختلف في أقل الطهر الفاصل بين الحيضتين، فروى ابن القاسم نفي التحديد فيه وأنه أقل ما يكون مثله طهراً في العادة، وروى عبد الملك خمسة أيام، ... وقال غيره: عشرة أيام، وقال محمد بن مسلمة: خمسة عشر يوما، وهو الذي يعول عليه أصحابنا البغداديون». (ج)

(٣) الأصل للإمام محمد الشيباني، كتاب الطهارة، باب المستحاضة ١/٢٩٦، ونصه: «قال: أكثر ما يكون الحيض عشرة أيام، وأقل ما يكون ثلاثة أيام، والطهر أقل ما يكون خمسة عشر يوما»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الحيض، باب دم الحيض ١/٨٥ ونصه: «إن أقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، وأقل الطهر خمسة عشر». (ج)

(٤) الإرشاد إلى سبيل الرشاد لمحمد بن أحمد البغدادي الحنبلي، كتاب الحيض، ص: ٤٣، ونصه: «وأقل الطهر خمسة عشر يوما في إحدى الروايتين، وفي الأخرى أقله ثلاثة عشر يوما»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/٢٢٥، ونصه: «وأقل الطهر بين الحيضتين ثلاثة عشر يوما». (ج)

(٥) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ٢/ ٣٨٠، ونصه: «أجمع العلماء على أن أكثر الطهر لا حد له». (ج)

اختلاف کا بنیادی سبب:

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے، کہ مدتِ حیض وطہر کے بارے میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لیے فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیشِ نظر مدتیں مقرر کی ہیں۔[1] علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض وطہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہ، معاذ بن جبل، حضرت انس، واثلہ بن اسقع اور حضرت ابو اُمامہؓ کی روایات سے ہے،[2] یہ تمام روایات اگر چہ ضعیف ہیں، لیکن تعدّدِ طرق کی بناء پر درجہ حَسن میں آجاتی ہیں۔[3]

اکثر مدت حیض اور اقل مدت طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے: "تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي" لیکن ابن جوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا: "هذا لفظ لا أعرفه" بیہقیؒ نے فرمایا: "لم نجده"[4] اور خود علامہ نووی شافعیؒ نے "المجموع"

---

(۱) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الغسل، الباب الأول أنواع الدماء الخارجة من الرحم ۱/۵۷، ونصه: «عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره، وأقل الطهر لا مستند لها إلا التجربة والعادة»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/۲۲۵، ونصه: «ولنا أنه ورد في الشرع مطلقا من غير تحديد، ولا حد له في اللغة، ولا في الشريعة، فيجب الرجوع فيه إلى العرف والعادة»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي، كتاب الحيض ۲/۳۸۲، ونصه: «هذه المذاهب، فمنها مسألة الإجماع أن أكثر الطهر لا حد له، ودليلها في الإجماع، ومن الاستقراء أن ذلك موجود مشاهد». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب الحيض ۱/۱۹۱، ونصه: «الحديث الأول: قال النبي ﷺ: "أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام"، قلت: روي من حديث أبي أمامة. ومن حديث واثلة بن الأسقع، ومن حديث معاذ بن جبل، ومن حديث أبي سعيد الخدري، ومن حديث أنس بن مالك، ومن حديث عائشة». (ر،ز)

(۳) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، الحسن لذاته ۱/۶۵، ونصه: «الحسن لذاته لاشتهاره لا لشيء خارج وهو الذي قد يكون حسنه بسبب الاعتضاد، نحو حديث المستور إذا تعددت طرقه، وخرج باشتراط باقي الأوصاف الضعيف». (ج)

(۴) التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، كتاب الطهارة ۱/۲۶۳، ونصه: «وقد تكلمنا عليها وأصحابنا قد ذكروا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي، وهذا اللفظ لا أعرفه»، وفي معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الحيض، ترك الحائض الصلاة، رقم: ۲۱۵۷، ونصه: «وأما الذي يذكره بعض فقهائنا في هذه الرواية من قعودها شطر عمرها، وشطر دهرها لا تصلي، فقد طلبته كثيرا، فلم أجده في شيء من كتب أصحاب الحديث، ولم أجد له إسنادا بحال»، وكذا في تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الحيض ۱/۲۲۳، رقم: ۲۲۲. (ر،ز)

میں فرمایا "حدیث باطل لا یعرف"[۱] اور بالفرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی "شطر" کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے، اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں؛ کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدت حیض شمار کی جائے، تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ "قبل البلوغ" اور "بعد الإیاس" کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے،[۲] اسی وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آئی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جب کہ حنفیہ اس زائد کو استحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مدت حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے اور حضرات شوافع کا قیاس سے،[۳] تو اول تو بات یہ ہے کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے،[۴] دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہرحال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے

---

(۱)المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۷۷، ونصه: «وأما حديث (تمكث شطر دهرها) فحديث باطل لا يعرف». (ج)

(۲)شرح مختصر الطحاوي للجصاص، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۴۸۴، ونصه: «إحداهن تمكث نصف عمرها لا تصلي، فهذا يقتضي أن من النساء من يكون حائضًا نصف عمرها، وذلك يوجب أن يكون الحيض خمسة عشر يومًا؛ لأن أقل الطهر خمسة عشر قيل له: أما قولك إنه قال: نصف عمرها، فلم يروه أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما ذكر في بعض الألفاظ: شطر عمرها، وفي بعض الألفاظ: تمكث إحداهن الأيام والليالي، فأما: نصف عمرها، فما قاله أحد وقوله: شطر عمرها لا دلالة فيه على النصف؛ لأن الشطر إنما يراد به طائفة أو ناحية». (ج)

(۳)المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۸۳، ونصه: «وأما من قال أكثر الحيض عشرة، فاحتجوا بحديث واثلة وأبي أمامة وأنس، وكلها ضعيفة واهية، كما سبق وليس لهم حديث، ولا أثر يجوز الاحتجاج به، واحتج أصحابنا بما ثبت مستفيضا عن السلف من التابعين، فمن بعدهم أن أكثر الحيض خمسة عشر، وأنهم وجدوه كذلك عيانا». (ج)

(۴)معارف السنن للبنوري، باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد، حديث المستحاضة ومحمله ۱/ ۴۳۴، ونصه: «وأحسن حالا في أدلة الحنفية أثر أنس بن مالك موقوفا: قرء المرأة ثلاث، أربع، خمس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشر ... وقد ضعفوه ... وقد جاء لروايته هذه متابعات، وشواهد ... فهذه ثلاثة آثار في الباب صالحة للاحتجاج من غير نكير، والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأي، فالموقوف فيها حكمه الرفع إلخ». (ج)

باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے۔ (۱)

مسئلۂ رابعہ: الوانِ دمِ حیض میں فقہاء کے اقوال:

الوانِ دمِ حیض میں اختلاف ہے:

صاحبِ عنایہ نے فرمایا الوانِ حیض چھ ہیں: سواد، حمرۃ، صفرۃ، کدرۃ، خضرۃ اور تُربِی۔ (۲)

بہر حال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، الا یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے، حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو موطئین میں موصولاً اور بخاری میں تعلیقاً بصیغۃِ الجزم مروی ہے، (۳) "عن علقمة بن أبي علقمة عن أمه مولاة عائشة أم المؤمنين أنها قالت: كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة، فيها الكرسف، فيه الصفرة من دم الحيض يسألنها عن الصلاة، فتقول لهن: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة (۴) (رواه أيضا عبد الرزاق وابن أبي شيبة واللفظ لمالك رحمه الله) (۵) اس سے

---

(۱) مرقاة المفاتيح شرح المصابيح لملا علي القارئ، باب القراءة في الصلاة ۲/۶۸۳، ونصه: «قلت: لو صح ضعفه فهو يقوي المعنى المراد على أن الحديث الضعيف عندنا مقدم على الرأي المجرد». (ج)

(۲) العناية شرح الهداية للبابرتي، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة ۱/۱۶۲، ونصه: «(قوله: وما تراه المرأة) بيان ألوانه وهي ستة: السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية، ولم يذكر السواد؛ لأنه لا إشكال في كونه حيضا». (ج)

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب إقبالِ المحيض وإدبارِه، قبيل الرقم: ونصه: «وكن نساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة، فتقول: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء، تريد بذلك الطهر من الحيضة وبلغ بنت زيد بن ثابت: أن نساء يدعون بالمصابيح من جوف الليل ينظرن إلى الطهر، فقالت: ما كان النساء يصنعن هذا وعابت عليهن». (ج)

(۴) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب طهر الحائض، رقم: ۹۷، وأخرجه مالك في الموطأ برواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني، أبواب الصلاة، طهر المستحاضة، رقم: ۸۵. (ر، ز)

(۵) مصنف عبد الرزاق الصنعاني، كتاب الحيض، باب كيف الطهر، رقم: ۱۱۵۹، ونصه: «عن علقمة بن أبي علقمة قال: أخبرتني أمي، أن نسوة سألت عائشة، عن الحائض تغتسل إذا رأت الصفرة، وتصلي، فقالت عائشة: «لا، حتى ترى القصة البيضاء»، وفي مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، في الطهر ما هو وبم يعرف، رقم: ۱۰۰۷، ونصه: «عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: كنا في حجرها مع بنات ابنتها، فكانت إحدانا تطهر، ثم تصلي، ثم تنكس بالصفرة اليسيرة، فتسألها فتقول: اعتزلن الصلاة ما رأيتن ذلك حتى لا ترين إلا البياض خالصا». (ج)

معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے، اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا۔

جمہور کے نزدیک سرخ، سیاہ، اصفر اور اکدر رنگ کا خون حیض ہیں، البتہ امام مالکؒ اصفر اور اکدر کو بھی مطلقاً حیض قرار دیتے ہیں (۱) اور شوافع اور حنابلہ ایامِ حیض میں ان کو حیض قرار دیتے ہیں، (۲) لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اکدر رنگ کا خون جب آخرِ حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ (۳)

مسئلۂ خامسہ: مستحاضہ کی قسمیں:

صاحب "البحر الرائق" نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں:

۱) مبتدءۃ: یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور پھر استمرارِ دم ہوگیا۔

۲) معتادہ: یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انضباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرارِ دم ہوگیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کا انضباط کے ساتھ آنا کافی ہے اور طرفین کے نزدیک کم از کم دو حیض کا انضباط ضروری ہے، (۴) فتویٰ قولِ ابو یوسفؒ پر ہے۔ (۵)

---

(۱) التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس لابن الجلاب المالكي، كتاب الطهارة، باب في الحيض والاستحاضة والنفاس ۱/ ۳۹، ونصه: «قال مالك رحمه الله: وليس لقليل الحيض حدّ، والدفعة من الدم حيض، والصفرة والكدرة حيض». (ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، باب الحيض ۱/ ۲۴۱، ونصه: «مسألة: قال: (والصفرة والكدرة في أيام الحيض من الحيض) يعني إذا رأت في أيام عادتها صفرة أو كدرة فهو حيض، وإن رأته بعد أيام حيضها لم يعتد به، نص عليه أحمد. وبه قال يحيى الأنصاري، وربيعة، ومالك، والثوري، والأوزاعي، وعبد الرحمن بن مهدي، والشافعي، وإسحاق»، وفي مختصر المزني لإسماعيل بن يحيى المزني الشافعي، باب حيض المرأة وطهرها واستحاضتها ۸/ ۱۰۴، ونصه: «والصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض إلخ». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة ۱/ ۳۲، ونصه: «وقال أبو يوسف رحمه الله: لا تكون الكدرة حيضا إلا بعد الدم؛ لأنه لو كان من الرحم لتأخر خروج الكدر عن الصافي»، وفي الدر المختار، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۲۸۹، ونصه: «وأنكر أبو يوسف الكدرة في أول الحيض دون آخره». (ج)

(۴) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۷۳، ونصه: «ثم العادة لا تثبت إلا بمرتين عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: تثبت بمرة واحدة». (ر)

(۵) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۲۲۴، ونصه: «وإنما الخلاف في أنه يصير عادة لها أو لا إلا إن رأت في الثاني كذلك، وهذا بناء على نقل العادة بمرة أو لا، فعندهما لا، وعند أبي يوسف نعم، وفي الخلاصة والكافي أن الفتوى على قول أبي يوسف». (ج)

۳) متحیّرہ: یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی، پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متحیّرہ کو ناسیہ، ضالہ اور مضلّہ بھی کہتے ہیں۔

صاحب بحر نے فرمایا متحیرہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ متحیرہ بالعدد: یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ (۵) دن تھے یا سات (۷) دن یا اور کچھ۔

۲۔ متحیرہ بالوقت: یعنی جسے وقتِ حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسطِ شہر یا آخر شہر اس کو متحیرہ بالزمان یا بالمکان بھی کہتے ہیں۔

۳۔ متحیرہ بهما: یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی۔ (۱)

مستحاضۂ مبتدءہ کا حکم:

مبتدءہ کا حکم باتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دے گی اور اکثر مدت کے بعد غسل کرکے نماز روزہ شروع کردے گی، پھر بیس (۲۰) دن گذرنے کے بعد دوبارہ ایامِ حیض شمار کرے گی۔ (۲)

مستحاضۂ معتادہ کا حکم:

معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے، تو وہ دس دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خون بند ہوگیا، تو یہ پورا خون حیض شمار

---

(۱) المصدر السابق ۲۱۸/۱، ونصه: «وشمل كلامه ثلاث مسائل: الأولى إذا بلغت مستحاضة، فستأتي أنه يقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر، والثانية إذا بلغت برؤية عشرة مثلا دما وسنة طهرا، ثم استمر بها الدم ... والثالثة مسألة المضللة، وتسمى بالمحيرة، وفيها ثلاثة فصول: الأول: الإضلال بالعدد، والثاني: الإضلال بالمكان، والثالث: الإضلال بهما». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب الحيض، ۲۰۹/۱، ونصه «قوله: (وعم كلامه المبتدأة) والحاصل أن المبتدأة إذا استمر دمها، فحيضها في كل شهر عشرة وطهرها عشرون كما في عامة الكتب، بل نقل نوح أفندي الاتفاق عليه، خلافا لما في الإمداد من أن طهرها خمسة عشر». (ر،ز)

ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہوگئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں، ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیثِ باب میں "فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم، وصلي" کا یہی مطلب ہے، اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں "تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها إلخ" سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے۔(۱)

مستحاضۂ ممیزہ کا حکم:

ائمۂ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے ممیزہ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کون سا خون حیض کا ہے اور کون سا استحاضہ کا؟ ایسی عورت کے بارے میں ائمۂ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہو اتنے ایام کو ایامِ حیض سمجھے گی اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہو اتنے دن کو ایامِ استحاضہ۔

"تمييز بالألوان والعادة" میں فقہاء کے اقوال:

اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک "تمييز بالألوان" کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے،(۲) یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا، اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے،

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب الحيض والنفاس، باب الزيادة والنقصان في أيام الحيض ۱۷۸/۳، ونصه: «اعلم بأن صاحبة العادة المعروفة إذا رأت الدم زيادة على عادتها المعروفة تجعل ذلك حيضا ما لم يجاوز أكثر الحيض، فإن جاوز ردت إلى أيام عادتها، فيجعل ذلك حيضها، وما سواه استحاضة؛ لأن طبع المرأة لا يكون على صفة واحدة في جميع الأوقات، فيزداد حيضها تارة باعتبار قوة طبعها، وينقص أخرى بضعف طبعها، وأمر الحيض مبني على الإمكان، فإذا لم تجاوز العشرة فالإمكان قائم في الكل، وإن جاوز العشرة فقد صارت مستحاضة لما رأت زيادة على العشرة، قال صلى الله عليه وسلم: المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ... فإن جاوز العشرة فحينئذ تؤمر بقضاء ما تركت من الصلوات بعد أيام عادتها».(ج)

(۲) التجريد للقدوري، كتاب الطهارة، مسائل الحيض ۳۴۸/۱، ونصه: «قال أصحابنا: إذا استحيضت المرأة ردت إلى أيام عادتها، ولم يعتبر اللون».(ج)

عادت کا اعتبار نہیں۔ [۱]

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی [۲] اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، [۳] ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا مبتدءہ، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال:

"تمیز بالألوان" کی مشروعیت پر ائمۂ ثلاثہ کا استدلال "أبو داود" میں "باب من قال: توضأ لكل صلاة" کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی روایت سے ہے:

"إنها كانت تستحاض، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: إذا كان دم الحيض فإنه دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك، فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي، وصلي" [۴]

---

(۱) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة ۱/۱۸۸، ونصه: «وما بعده استحاضة وفي هذه قال مالك: تعمل التمييز بين الدمين على تغير الدمين لا على الأيام التي كانت تحيضها». (ج)

(۲) منهاج الطالبين للنووي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/۱۹، ونصه: «فإن عبره فإن كانت مبتدأة مميزة بأن ترى قويا وضعيفا، فالضعيف استحاضة والقوي حيض إن لم ينقص عن أقله ولا عبر أكثره ولا نقص الضعيف عن أقل الطهر أو مبتدأة لا مميزة بأن رأته بصفة أو فقدت شرط تمييز، فالأظهر أن حيضها يوم وليلة، وطهرها تسع وعشرون، أو معتادة بأن سبق لها حيض وطهر فترد إليهما قدرا ووقتا، وتثبت بمرة في الأصح، ويحكم للمعتادة المميزة بالتمييز لا العادة في الأصح». (ج)

(۳) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/۳۶۵، ونصه: «قوله (وإن استحيضت المعتادة رجعت إلى عادتها، وإن كانت مميزة)، اعلم أنه إذا كانت المستحاضة لها عادة تعرفها، ولم يكن لها تمييز، فإنها تجلس العادة بلا نزاع، وإن كان لها تمييز يصلح أن يكون حيضا، ولم يكن لها عادة، أو كان لها عادة ونسيتها عملت بالتمييز بلا نزاع على ما تقدم ويأتي، وإن كان لها عادة وتمييز، فتارة يتفقان ابتداء وانتهاء، فتجلسهما بلا نزاع، وتارة يختلفان، إما بمداخلة بعض أحدهما في الآخر، أو مطلقا، فالصحيح من المذهب: أنها تجلس العادة، وعليه جماهير الأصحاب». (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب من قال توضأ لكل صلاة، رقم: ۳۰۴. (ج)

محل استدلال "فإنه دم أسود يعرف" کے الفاظ ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے جواب:

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے، اولاً تو اس لیے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی عدی نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی روایت قرار دیا اور جب حافظہ سے یہ روایت سنائی تو حضرت عائشہؓ کی روایت قرار دیا۔[1]

دوسرے ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیب سے بھی مروی ہے اور شعبہ سے بھی، علاء بن المسیب سے یہ مرفوعاً مروی ہے[2] اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقیؒ نے بھی "السنن الكبرى" میں اس حدیث کے اضطراب اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے[3] اور ابن ابی حاتم نے اپنی "العلل" میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابوحاتم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا:

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تَدع الصلاة ۲/۳۶۴، تحت الرقم: ۲۸٦، ونصه «(قال أبو داود: قال ابن المثنى: ثنا به ابن أبي عدي من كتابه هكذا) أي عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش، ولم يذكر فيها عن عائشة، (ثم ثنا به) أي بهذا الحديث (بعدُ) أي بعد الحديث عن الكتاب (حفظاً. قال: حدثنا محمد بن عمرو، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: إن فاطمة كانت تستحاض، فذكر معناه) أي فذكر محمد بن أبي عدي حفظاً في معنى الحديث الذي ذكره من كتابه، والفرق بين حديثه من الكتاب، وبين ما حدث حفظاً أن في حديثه من الكتاب يروي عروة عن فاطمة بنت أبي حبيش، وفي حديثه حفظاً يروي عن عائشة». (ج)

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب من قال توضأ لكل صلاة، رقم: ۳۰۴. ونصه «قال أبو داود: وروي عن العلاء بن المسيب، وشعبة، عن الحكم، عن أبي جعفر قال: العلاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأوقفه شعبة على أبي جعفر توضأ لكل صلاة». (ج)

(۳) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحيض، باب المستحاضة إذا كانت مميزة، رقم: ۱۵۵۱، ونصه: «فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: إن دم الحيضة أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي، وصلي؛ فإنما هو عرق، قال عبد الله: سمعت أبي يقول: كان ابن أبي عدي حدثنا به عن عائشة، ثم تركه». (ر، ز)

"هو منكر"(۱) علامہ ماردینیؒ نے "الجوهر النقي" میں نقل کیا کہ ابن القطانؒ نے فرمایا "هو في رأيي منقطع"(۲) لہٰذا یہ حدیث قوت وصحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کرسکتی، جو آگے آرہے ہیں۔

نیز ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اس صورت پر محمول ہوسکتی ہے جب کہ "تمیز بالألوان" عادت کے مطابق ہوجائے۔(۳)

حنفیہ کے دلائل:

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱) "موطئین" میں موصولاً اور "صحيح البخاري" میں "باب إقبال المحيض وإدباره" میں تعلیقاً بصیغۂ جزم یہ روایت (جو پہلے بھی "موطأ إمام مالك"(۴) کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جاچکی ہے) آئی ہے: "كُنّ نساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة، فيها الكرسف، فيه الصفرة، فتقول: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة(۵) (لفظه للبخاري) اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے، اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہٰذا "تمیز بالألوان" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲) "صحيح البخاري" ہی میں "باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض" کے تحت

---

(۱) العلل لابن أبي حاتم، بيان علل أخبار رويت في الطهارة ۵۷۵/۱، رقم: ۱۱۷، ونصه «وسألت أبي عن حديث رواه محمد بن أبي عدي، عن محمد بن عمرو، عن ابن شهاب الزهري، عن عروة، عن فاطمة: أن النبي قال لها: إذا رأيت الدم الأسود فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الأحمر فتوضئي؟ فقال أبي: لم يتابع محمد بن عمرو على هذه الرواية، وهو منكر». (ج)

(۲) الجوهر النقي على سنن البيهقي للماردیني ۳۲۶/۱. (ر)

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الطهارة، باب المستحاضة ۴۹۹/۲، تحت الرقم: ۵۵۸، ونصه «عن فاطمة بنت أبي حبيش أنها كانت تستحاض، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: إذا كان دم الحيض... وعندنا على فرض صحة الحديث هو محمول على ما إذا وافق التمييز العادة». (ج)

(۴) أخرجه مالك في الموطأ، طهر الحائض، رقم: ۱۸۹. (ر، ز)

(۵) أخرجه البخاري، قبيل الرقم: ۳۲۰. (ج)

حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش سألت النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: إني أستحاض فلا أطهر فأدع الصلاة؟ فقال: لا، إن ذلك عرق، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي، وصلي"[1] اس میں لفظ "قدر" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے، نہ کہ الوان کا۔

۳) "أبو داود" وغیرہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے جس میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "لتنظر عدة الليالي، والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر إلخ"[2] اس میں صراحۃً ایام عادت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

۴) "أبو داود" میں "باب في المرأة تستحاض ومن قال: تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض" کے تحت روایت آئی ہے، "عن عروة بن الزبير، قال: حدثتني فاطمة بنت أبي حبيش أنها أمرت أسماء، أو أسماء حدثتني أنها أمرتها فاطمة بنت أبي حبيش أن تسأل (أي أسماء) رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرها أن تقعد الأيام التي كانت تقعد ثم تغتسل"۔[3]

۵) امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں نقل کیا ہے: "عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المستحاضه: تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل، وتتوضأ عند كل صلاة، وتصوم، وتصلي" اس میں بھی عدد ایام کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۶) "أبو داود" میں "باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة" کے تحت حضرت بُہَیَّہ[4] کی

(۱) المصدر السابق، رقم: ۳۲۵. (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض، رقم: ۲۷۴. (ر)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۲۸۱. (ج)

(۴) "بهية": حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی آزاد کردہ لونڈی تھیں، انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور ان سے یحییٰ بن متوکل رحمہ اللہ نے روایات نقل کی ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي، بهية مولاة أبي بكر الصديق ۳۵/۱۳۹). (ج)

روایت ہے: ”قالت: سمعت امرأة تسأل عائشة عن امرأة فسد حيضها وأهريقت دماً، فأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن آمرها، فلتنظر قدر ما كانت تحيض في كل شهر، وحيضها مستقيم فلتعد بقدر ذلك من الأيام، ثم لتدع الصلاة فيهن أو بقدرهن، ثم لتغتسل، ثم لتستذفر بثوب، ثم تصلي“۔[1]

۷) ”مصنف ابن أبي شيبة“ میں ”في الطهر ما هو وبم يعرف“ کے تحت روایت ہے: ”عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: كنا في حجرها مع بنات ابنتها، فكانت إحدانا تطهر، ثم تصلي، ثم تنكس بالصفرة اليسيرة، فتسألها (وفي نسخة ”ونسئلها“) فتقول: اعتزلن الصلاة ما رأيتن ذلك حتى لا ترين إلا البياض خالصًا“[2] (وأخرجه إسحاق بن راهويه بلفظ آخر)۔[3]

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالألوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا مذکورہ بالا تمام احادیث ان کے خلاف حجت قاطعہ ہیں۔

ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر ممیزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض واستحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے ”شرح المهذب“ میں انہیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔[4]

مستحاضۂ متحیرہ کا عام حکم:

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایام عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظنِ

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، رقم: ۲۸۴. (ر)

(۲) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، في الطهر ما هو وبم يعرف؟، رقم: ۱۰۰۷. (ج)

(۳) المطالب العالية لابن حجر العسقلاني، كتاب الحيض، باب كراهية النظر إلى دم الحيض بالليل، رقم: ۲۰۱، ونصه: «قال إسحاق: أخبرنا ابن علية، ثنا محمد بن إسحاق، حدثتني فاطمة بنت المنذر، قالت: كانت تحدثنا أسماء (وبنات أخيها) فكانت إحدانا تغتسل من الحيضة بعد الطهر ثم الحيضة سلسها إلى الصفرة والكدرة، (فتأمرنا) أن نعتزل الصلاة حتى لا نرى إلا البياض خالصا». (ر، ز)

(۴) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۴۳۳/۲، ونصه: «وإن كانت ناسية مميزة وهي التي كانت لها عادة، فنسيت عادتها، ولكنها تميز الحيض من الاستحاضة باللون فانها ترد إلى التمييز، فإنها لو ذكرت عادتها لردت إلى التمييز، فإذا نسيت أولى، وعلى قول من قال: تقدم العادة على التمييز حكمها حكم من لا تمييز لها إلخ». (ج)

غالب قائم ہوجائے، تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی اور اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں، تفصیل علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیرہ کو یقین ہوجائے کہ یہ ایام حیض ہیں، ان میں نماز چھوڑ دے گی اور جن ایام میں یقین ہوجائے کہ یہ ایام طہر ہیں، ان میں "وضوء لکل صلاۃ" کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا "دخول في الحیض" کے ان میں "وضوء لکل صلاۃ" کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے، یا حیض یا "خروج من الحیض"، ان میں "غسل لکل صلاۃ" کرے گی جب تک کہ "خروج من الحیض" کا شک باقی رہے۔(۱)

متحیرہ بالعدد کا حکم:

اب متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین (۳) دن تک نماز روزہ چھوڑ دے گی؛ کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات (۷) دن "غسل لکل صلاۃ" کرے گی؛ کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہو، اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک "وضوء لکل صلاۃ" کرے گی کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے۔(۲)

---

(۱) البحر الرائق لابن نجیم، کتاب الطهارة، باب الحیض ۱/۲۱۹، ونصه: «والثالثة مسألة المضللة، وتسمى بالمحيرة، وفيها ثلاثة فصول: الأول: الإضلال بالعدد، والثاني: الإضلال بالمكان، والثالث: الإضلال بهما، والأصل أنها متى تيقنت بالطهر في وقت صلت فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وصامت، ومتى تيقنت بالحيض في وقت تركتهما فيه، ومتى شكت في وقت أنه وقت حيض أو طهر تحرت، فإن لم يكن لها رأي تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دونها، ومتى شكت في وقت أنه حيض أو طهر أو خروج عن الحيض تصلي فيه بالغسل لكل صلاة لجواز أنه وقت الخروج من الحيض، ولا يأتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض».(ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «أما الأول، وهو ما إذا نسيت عدد أيامها بعدما انقطع الدم عنها أشهرا واستمر، وعلمت أن حيضها في كل شهر مرة، فإنها تدع الصلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار لتيقنها بالحيض فيها، ثم تغتسل سبعة أيام لكل صلاة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر، والخروج من الحيض ثم تتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيها بالطهر».(ج)

متحیرہ بالزمان یا بالمکان کا حکم:

متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداءِ شہر سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون مستمر ہوا ہو) میں اپنے ایام عادت پورے ہونے تک "وضوء لکل صلاۃ" کرے گی، مثلاً اس کے ایام عادت پانچ (۵) دن تھے، تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک "وضوء لکل صلاۃ" کرے گی؛ کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس (۲۵) دن "غسل لکل صلاۃ" کرے گی؛ کیونکہ ان میں ہر دن "خروج من الحیض" کا احتمال ہے۔(۱)

متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم:

متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم یہ ہے کہ مہینہ کے تمام دنوں میں "غسل لکل صلاۃ" کرے گی؛ کیونکہ ان تمام دنوں میں "خروج من الحیض" کا احتمال ہے۔(۲)

متحیرہ کے لیے طریقۂ طہارت:

روایات میں متحیرہ کے لیے تین احکام وارد ہوئے ہیں:

۱) غسل لکل صلاۃ

۲) جمع بین الصلاتین بغسل

۳) وضوء لکل صلاۃ

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک سب سے افضل "غسل لکل صلاۃ" ہے اور دوسرے احکام پر بھی

---

(۱) المصدر السابق ۱/ ۲۲۰، ونصه: «وأما الثاني: وهو الإضلال بالمكان... فإن علمت أن أيامها كانت ثلاثة ولا تعلم موضعها من الشهر تصلي ثلاثة أيام من أول الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الحيض والطهر، ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة». (ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «وأما الثالث: وهو الاضلال بهما كما إذا استحيضت، ونسيت عدد أيامها، ومكانها؛ فإنها تتحرى فإن لم يكن لها رأي اغتسلت لكل صلاة على الصحيح، وقيل لوقت كل صلاة، وتصلي المكتوبات والواجبات والسنن المؤكدة، ولا تصلي تطوعا كالصوم تطوعا». (ج)

عمل جائز ہے،(۱) امام طحاویؒ نے "غسل لکل صلاۃ" کو سہلہ بنت سہیل کی روایت(۲) سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب ان پر "غسل لکل صلاۃ" شاق گذرا تو آپ ﷺ نے اسے منسوخ فرما کر "جمع بین الصلاتین بغسل" کا حکم دیا، ورنہ پھر علاج پر محمول ہے کہ برودتِ ماء قاطعِ دم ہوتی ہے، یا پھر استحباب پر مبنی ہے، یا پھر اس متحیرہ کے ساتھ خاص ہے، جسے انقطاعِ حیض میں شبہ ہو۔

امام طحاویؒ نے "جمع بین الصلاتین بغسل" کو بھی منسوخ کہا ہے اور "وضوء لکل صلاۃ" کی روایات کو اس کے لیے ناسخ قرار دیا ہے،(۳) بعض احناف نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت "جمع بین الصلاتین بغسل" کا حکم بھی اسی متحیرہ کے لیے ہے، جس کے لیے "غسل لکل صلاۃ" کا حکم دیا گیا ہے، یعنی وہ متحیرہ جسے انقطاعِ حیض میں شک ہے، اس کے لیے اصل حکم تو "غسل لکل صلاۃ" ہی کا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے لیے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ "جمع بین الصلاتین بغسل" کرلے، یعنی ظہر اور عصر کو جمع کرکے پڑھے اور دونوں کے لیے ایک غسل کرے، اسی طرح مغرب اور عشاء کو جمع کرکے پڑھے اور دونوں کے لیے ایک غسل کرے، اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا، والله سبحانه أعلم۔

---

(۱) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه للكوسج، كتاب الحيض، قلت: المستحاضة تغتسل عند كلّ صلاة ۱۳۰۳/۳، ونصه: «قال: إذا اغتسلت فهو أحوط لها، وإن جمعت بين الصلاتين أجزأها، وإن توضأت لكلّ صلاة أجزأها، قال إسحاق كما قال سواء». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب المستحاضة كيف تتطهر للصلاة، رقم: ٦٤٤، ونصه: «فأردنا أن ننظر في ذلك، لنعلم ما الذي ينبغي أن يعمل به من ذلك؟ فكان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما رويناه في أول هذا الباب أنه أمر أم حبيبة رضي الله عنها بنت جحش بالغسل عند كل صلاة، فقد ثبت نسخ ذلك بما قد رويناه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفصل الثاني من هذا الباب في حديث ابن أبي داود عن الوهبي في أمر سهلة بنت سهيل؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أمرها بالغسل لكل صلاة، فلما أجهدها ذلك أمرها أن تجمع بين الظهر والعصر بغسل، وبين المغرب والعِشاء بغسل، وتغتسل للصبح غسلا فكان ما أمرها به من ذلك ناسخا لما كان أمرها به قبل ذلك من الغسل لكل صلاة». (ر،ز)

(۳) المصدر السابق، رقم: ٦٤٦، ونصه: «فلما روي عن عائشة، رضي الله عنها ما ذكرنا من قولها الذي أفتت به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما ذكرنا من حكم المستحاضة أنها تغتسل لكل صلاة، وما ذكرنا أنها تجمع بين الصلاتين بغسل، وما ذكرنا أنها تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة، وقد روي ذلك كله عنها ثبت بجوابها ذلك، أن ذلك الحكم هو الناسخ للحكمين الآخرين؛ لأنه لا يجوز عندنا عليها أن تدع الناسخ، وتفتي بالمنسوخ، ولولا ذلك، لسقطت روايتها. فلما ثبت أن هذا هو الناسخ لما ذكرنا، وجب القول به، ولم يجز خلافها». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاة

(١٢٦) عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ: «تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ، وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَتَصُومُ، وَتُصَلِّي».(١)

قوله: "وتتوضأ عند كل صلاة":

معذور کی تعریف اور اس کا حکم:

یہ صرف مستحاضہ کا نہیں، ان تمام معذورین کا حکم ہے، جو تسلسلِ حدث میں مبتلا ہوں اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوعِ حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہوں۔(٢)

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے،(٣) البتہ ربیعۃ الرأئے، داؤد ظاہری اور امام

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب من قال: تغتسل من طهر إلى طهر، رقم: ٢٩٧، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أيام أقرائها قبل أن يستمر بها الدم، رقم: ٦٢٥. (ج)

(٢) الدر المختار للحصكفي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/٣٠٥، ونصه: «(وصاحب عذر من به سلس) بول لا يمكنه إمساكه... (إن استوعب عذره تمام وقت صلاة مفروضة) إلخ». (ج)

(٣) المجموع شرح المهذب للنووي، التكملة الثانية، باب الأحداث التى تنقض الوضوء ٢/٥، ونصه: «ذكر المصنف أن نواقض الوضوء خمسة، وهكذا ذكرها جمهور الأصحاب، وبقي من النواقض ثلاثة أشياء: أحدها متفق عليه، والآخران مختلف فيهما، فالمتفق عليه انقطاع الحدث الدائم كدم الاستحاضة وسلس البول والمذي ونحو ذلك؛ فإن صاحبه إذا توضأ حكم بصحة وضوئه، فلو انقطع حدثه، وشفي انتقض وضوءه، ووجب وضوء جديد»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/٢٤٧، ونصه: «مسألة: قال: (والمبتلى بسلس البول، وكثرة المذي فلا ينقطع، كالمستحاضة يتوضأ لكل صلاة بعد أن يغسل فرجه) وجملته أن المستحاضة، ومن به سلس البول أو المذي، أو الجريح الذي لا يرقأ دمه، وأشباههم ممن يستمر منه الحدث ولا يمكنه حفظ طهارته عليه الوضوء لكل صلاة بعد غسل محل الحدث». (ج)

مالکؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقضِ وضو نہیں، اس لیے ان کے نزدیک مستحاضہ کے لیے "وضوء لکل صلاۃ" کا حکم استحباب پر محمول ہے۔(۱)

معذور ایک ہی وضو سے کتنی نمازیں ادا کرسکتا ہے؟

پھر "وضوء لکل صلاۃ" کی تشریح میں اختلاف ہے، سفیان ثوریؒ اور ابو ثور کے نزدیک ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لیے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلۃ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات "لکل صلاۃ" کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے علیحدہ وضو کیا جائے،(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن ونوافل بھی ادا کیے جاسکتے ہیں، لیکن ان کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک "وضوء لکل صلاۃ" کا مطلب "وضوء لکل صلاۃ مع توابعها" ہے۔(۳)

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا اور اس سے فرائض وتوابع کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا،(۴) پھر اس کی تفصیل

---

(۱) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، باب الحيض والاستحاضة والنفاس ١/ ١٨٩، ونصه: «ومن أهل العلم من يستحب لها الغسل، وقد روي ذلك عن مالك، والمستحاضة طاهر تصلي، وتصوم، وتطوف بالبيت، وتقرأ في المصحف، ويجامعها زوجها إن شاء مادامت تصلي في استحاضتها، وحكم سلس البول والمذي إذا كان دائما لا ينقطع كحكم المستحاضة يستحب لها مالك الوضوء لكل صلاة»، وكذا في معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ماجاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ١/ ٤٢٠.(ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض، فصل في مسائل ذكرها صاحب البحر إلخ ٢/ ٥٣٥، ونصه: «وممن قال: إنه لا يصح بوضوئها أكثر من فريضة عروة بن الزبير وسفيان الثوري وأبو ثور».(ج)

(۳) المصدر السابق، كتاب الطهارة، باب السواك ١/ ٤٧١، ونصه: «أما المستحاضة وسلس البول والمذي وغيرهما ممن به حدث دائم، فإذا توضأ أحدهم استباح فريضة واحدة، وماشاء من النوافل».(ج)

(۴) الدر مع الرد، كتاب الحيض ١/ ٢٩٨، ونصه: «(ودم استحاضة) حكمه (كرعاف دائم) وقتا كاملا (لا يمنع صوما وصلاة) ولو نفلا (وجماعا)، وفي الشامية: (قوله: لا يمنع صوما) أي ولا قراءة، ومس مصحف ودخول مسجد إلخ».(ج)

میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے: طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت آخر ناقض وضو ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت اور خروج وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا کہ فجر کا وضو طلوع شمس پر طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسف اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقتِ ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا۔(۱)

بہرکیف حنفیہ نے "تتوضأ لکل صلاة" کو "تتوضأ لوقت کل صلاة" کے حکم میں قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ "کتاب الآثار، باب غسل المستحاضة والحائض" کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ولسنا نأخذ بهذا، ولكنا نأخذ بالحديث الآخر أنها تتوضأ لكل وقت صلاة، وتصلي في الوقت الآخر"، (۲) نیز ابو الوفاء افغانی (۳) "کتاب الآثار" کی تشریح وتعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وفي شرح مختصر الطحاوي: روى أبو حنيفة عن هشام، عن عروة، عن أبيه، عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حبيش: وتوضئي

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، الاستحاضة وأحكامها ۱/۲۸، ۲۹، ونصه: «ثم اختلف أصحابنا في طهارة المستحاضة أنها تنتقض عند خروج الوقت أم عند دخوله أم أيهما، كان قال أبو حنيفة ومحمد: تنتقض عند خروج الوقت لا غير، وقال زفر: عند دخول الوقت لا غير، وقال أبو يوسف: عند أيهما كان، وثمرة هذا الاختلاف لا تظهر إلا في موضعين: أحدهما أن يوجد الخروج بلا دخول كما إذا توضأت في وقت الفجر، ثم طلعت الشمس، فإن طهارتها تنتقض عند أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد لوجود الخروج، وعند زفر لا تنتقض لعدم الدخول، والثاني أن يوجد الدخول بلا خروج كما إذا توضأت قبل الزوال، ثم زالت الشمس، فإن طهارتها لا تنتقض عند أبي حنيفة، ومحمد لعدم الخروج. وعند أبي يوسف، وزفر تنتقض لوجود الدخول». (ج)

(۲) كتاب الآثار للإمام محمد الشيباني، باب غسل المستحاضة والحائض ۱/۱۲۰، تحت الرقم: ۴۹. (ر)

(۳) آپ کا پورا نام سید محمود شاہ قادري حنفي ہے، (۱۳۱۰-۱۳۹۵ھ = ۱۸۹۳-۱۹۷۵م) آپ فقیہ، محدث اور محقق تھے، آپ نے جامعہ نظامیہ حیدر آباد سے فراغت حاصل کی، اور آپ کے اساتذہ میں شیخ انوار اللہ فاروقی، شیخ عبد الصمد، شیخ رکن رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں، آپ نے کئی کتابوں پر تحقیقی کام کیا، جن میں "كتاب الآثار لقاضي أبي يوسف" اور "الرد على سير الأوزاعي" وغیرہ مشہور ہیں، نیز آپ نے "کتاب الآثار" کی بہترین شرح بھی لکھی۔ (إمتاع الفضلاء بتراجم القراء في ما بعد القرن الثامن للساعاتي ۲/۳۷۳، والعلماء العزاب للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ۲۳۰). (ج)

لوقت كل صلاة، ذكره محمد في الأصل معضلاً، وقال ابن قدامة في المغني: وروي في بعض ألفاظ حديث فاطمة بنت أبي حبيش "وتوضئي لوقت كل صلاة"۔[1]

علاوہ ازیں حدیثِ باب میں "تتوضأ عند كل صلاة" کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں "تتوضأ لكل صلاة" کے الفاظ ہیں، ان میں بھی لام کو وقتیہ قرار دیا جاسکتا ہے، عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها"[2] امام طحاویؒ نے فرمایا کہ نظر وقیاس سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے؛ کیونکہ خروج وقت بعض مواقع میں حقِ معذور میں ناقض ہے، نہ کہ "خروج عن الصلاة" مثلاً کسی معذور نے وقت ظہر میں وضو کیا، لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتی کہ وقت عصر داخل ہوگیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجماع اس پر وضوئے جدید ہے، اس مسئلہ میں "خروج عن الصلاة" کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خروجِ وقت پر نقضِ وضو ہوا ہے، اسی طرح خروجِ وقت "ماسح على الخفين" کے حق میں بھی ناقضِ وضو ہے، لیکن "خروج عن الصلاة" کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ خروجِ وقت کا ناقض ہونا راجح ہے۔[3]

---

(۱) تعليقات أبي الوفاء على كتاب الآثار لمحمد الشيباني، باب غسل المستحاضة والحائض ۱/۹۱. (ر)

(۲) البناية للعيني، كتاب الطهارات، باب الحيض والاستحاضة ۱/٦٧٥، ونصه: «الجواب عما احتج به الشافعي رحمه الله في كون الوضوء للصلاة أي لوقت الصلاة، وهو المراد بالحديث الأول، وهو ما احتج به الشافعي؛ لأن اللام تستعار للوقت، يقال: آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها؛ لأن اللام كثير الاستعمال في الوقت ورد ذلك في الكتاب والسنة ومتعارف الناس». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب المستحاضة كيف تتطهر للصلاة، تحت الرقم: ٦٤٦، ونصه: «ثم اختلف الذين قالوا إنها تتوضأ لكل صلاة، فقال بعضهم: تتوضأ لوقت كل صلاة وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وزفر، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى. وقال آخرون: بل تتوضأ لكل صلاة، ولا يعرفون ذكر الوقت في ذلك. فأردنا نحن أن نستخرج من القولين قولا صحيحا، فرأيناهم قد أجمعوا أنها إذا توضأت في وقت صلاة، فلم تصل حتى خرج الوقت، فأرادت أن تصلي بذلك الوضوء، أنه ليس ذلك لها حتى تتوضأ وضوءا جديدا، ورأيناها لو توضأت في وقت صلاة فصلت، ثم أرادت أن تتطوع بذلك الوضوء كان ذلك لها ما دامت في الوقت، فدل ما ذكرنا أن الذي ينقض تطهرها هو خروج الوقت، وأن وضوءها يوجبه الوقت لا الصلاة». (ج)

بَابٌ فِي المُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

(١٢٨) عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ عَمِّهِ عِمْرَانَ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أُمِّهِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْتَفْتِيهِ وَأُخْبِرُهُ، فَوَجَدْتُهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَمَا تَأْمُرُنِي فِيهَا، فَقَدْ مَنَعَتْنِي الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ؟ قَالَ: «أَنْعَتُ لَكِ الكُرْسُفَ؛ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّمَ» قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ، قَالَ: «فَتَلَجَّمِي» قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ، قَالَ: «فَاتَّخِذِي ثَوْبًا» قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ، إِنَّمَا أَثُجُّ ثَجًّا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " سَآمُرُكِ بِأَمْرَيْنِ: أَيَّهُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأَ عَنْكِ، فَإِنْ قَوِيتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ " فَقَالَ: «إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَتَحَيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكِ قَدْ طَهُرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ فَصَلِّي أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً، أَوْ ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي وَصَلِّي، فَإِنَّ ذٰلِكِ يُجْزِئُكِ، وَكَذٰلِكِ فَافْعَلِي، كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوِيتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي العَصْرَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حِينَ تَطْهُرِينَ، وَتُصَلِّينَ الظُّهْرَ وَالعَصْرَ جَمِيعًا، ثُمَّ تُؤَخِّرِينَ المَغْرِبَ، وَتُعَجِّلِينَ العِشَاءَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ، وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَافْعَلِي، وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّينَ، وَكَذَلِكِ فَافْعَلِي، وَصُومِي إِنْ قَوِيتِ عَلَى ذَلِكَ» فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَهُوَ أَعْجَبُ الأَمْرَيْنِ إِلَيَّ».(۱) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

نفسِ مسئلہ پر کلام گذر چکا ہے، اعادہ کی ضرورت نہیں۔

قوله: "سآمرك بأمرين":

"أعجب الأمرين" میں امرِ اول کا مصداق:

یہاں آپ ﷺ نے حضرت حمنہؓ کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان میں سے دوسری بات تو واضح اور متفق علیہ ہے کہ وہ جمع بین الصلاتین بغسل واحد ہے، اسی کی طرف "وهو أعجب الأمرين إلي" سے اشارہ کیا ہے۔ لیکن پہلی بات حدیث میں اچھی طرح واضح نہیں ہے، اس لیے شرّاح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعیؒ نے "کتاب الأم" میں فرمایا کہ وہ وضوء لکل صلاۃ کرے گی، بشرطیکہ حیض سے پاک ہونے کے بعد ایک بار غسل کیا ہو،(۲) اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمہارے لیے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو کرو لیکن اگر تم "جمع بین الصلاتین بغسل واحد" بھی کرلو تو مجھے احتیاط کے پیش نظر زیادہ پسند ہے، امام طحاویؒ نے فرمایا وہ امر "غسل لکل صلاۃ" ہے، اسی کو احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمہارے لیے اصل حکم تو "غسل لکل صلاۃ" ہے، لیکن اگر تم "جمع بین الصلاتین بغسل واحد" کرلو تو یہ سہولت کے پیش نظر بہتر ہے۔(۳)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، رقم:۲۸۷. (ج)

(۲)الأم للإمام الشافعي، كتاب الحيض، باب المستحاضة ۱/ ۷۹، ونصه: «(قال): وفي حديث حمنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: إن قويت فاجمعي بين الظهر والعصر بغسل، وبين المغرب والعشاء بغسل، وصلي الصبح بغسل، وأعلمها أنه أحب الأمرين إليه لها، وأنه يجزيها الأمر الأول من أن تغتسل عند الطهر من المحيض، ثم لم يأمرها بغسل بعده». (ج)

(۳)شرح مشكل الآثار للطحاوي، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله إلخ ۷/ ۱۴۵، تحت الرقم: ۲۷۱۹، ونصه: «وكان الذي عليها في ذلك أن تغتسل لوقت كل صلاة حتى تصلي الصلاة التي تغتسل لها على علم منها بأنها طاهر طهرا يجزئها معه تلك الصلاة، فلما عجزت عن ذلك، وضعفت عنه جعل لها صلى الله عليه وسلم أن تجمع بين الظهر والعصر بغسل واحد، وبين المغرب والعشاء بغسل واحد بتأخير الأولى منهما إلى وقت الآخرة منهما، فتغتسل حينئذ، ثم تصلي الأولى منهما إلى وقت الآخرة منهما، وتصلي الآخرة منهما في وقتها، وتغتسل للصبح غسلا فتصليها، وهي طاهر بذلك الغسل، وهذا فأحسن ما تقدر عليه تلك المرأة في صلواتها»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في المستحاضة أنها تغتسل إلخ ۱/ ۴۳۸. (ج)

حمنہ بنت جحش مبتدءہ تھیں یا معتادہ:

پھر اختلاف ہے کہ حضرت حمنہ بنت جحش مستحاضہ کی کون سی قسم میں داخل تھیں:

امام طحاوی، امام اسحاق، علامہ ابن رُشد، ابن قدامہ، امام احمدؒ اور ایک قول کے مطابق علامہ خطابی کے نزدیک یہ متحیرہ تھیں، جب کہ علامہ خطابیؒ کے راجح قول کے مطابق یہ مبتدءہ تھیں،(۱) لیکن علامہ ابن قدامہ نے اسے رد کیا ہے؛ کیونکہ روایت سے ان کا امراۂ کبیرہ ہونا ثابت ہے اور امراۂ کبیرہ کا مبتدءہ ہونا ابعد ہے۔(۲)

علامہ بیہقی رحمہ اللہ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ معتادہ تھیں۔(۳) علمائے احناف نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے(۴) اور قرائن سے راجح بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ امرِ اول میں آنحضرت ﷺ نے معتادہ کا معروف حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "فتحيضى ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله" آگے فرمایا: "فافعلي كما تحيض النساء كما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن" اور امر ثانی میں "جمع بين الصلاتين بغسل" کا حکم یا تو استحباب کے لیے تھا ورنہ علاج کی غرض سے تھا، اس لیے کہ اکثارِ غسل اور تبرید اس مرض

---

(١)معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في المستحاضة أن تجمع بين الصلاتين إلخ ١/ ٤٣١، ونصه: «فتلخص أن حديث حمنة محمول على المتحيرة كما قاله الطحاوي وإسحاق وابن قدامة والخطابي في وجه وابن رشد أو محمول على المبتدءة كما هو عند الخطابي في وجه إلخ». (ج)

(٢)المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/ ٢٣٥، ونصه: «وهو بظاهره يثبت الحكم في حق الناسية؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها، هل هي مبتدأة أو ناسية؟ ولو افترق الحال لاستفصل وسأل، واحتمال أن تكون ناسية أكثر؛ فإن حمنة امرأة كبيرة، كذلك قال أحمد». (ج)

(٣)الخلافيات للبيهقي، مسألة: وإذا استحيضت المبتدأة ولم تكن مميزة إلخ ٣/ ٣٣٨، ونصه: «قال الإمام أحمد رحمه الله: وهذا يحمله بعض أصحابنا على المبتدأة، ويكون فيه حجة لمن ذهب إلى أنها ترجع إلى عادة نسائها ستًا، أي: إن كانت عادتهن ستاً، أو سبعاً إن كانت عادتهن سبعاً، والظاهر أن هذا الحديث ورد في المعتادة»، وفي معرفة السنن والآثار للبيهقي، باب المبتدأة، والمعتادة إلخ ٢/ ١٥٧، ونصه: «باب المبتدأة، والمعتادة، الشاكة في قدر عادتها على اختلاف التأويل في حديث حمنة بنت جحش، وهو في المعتادة». (ج)

(٤)العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع إلخ ١/ ١٤٨، ونصه: «وقال الطحاوي: إن حديث الباب في المتحيرة، وذكر لها مسائل يتعذر إدراكها، ويمكن حمله على المعتادة وتمشي على هذا؛ فإنه سهل»، وأيضا فيه ١/ ١٤٩، ونصه: «قوله: (لميقات حيضهن إلخ) هذا ظاهر الدلالة على أنها كانت معتادة». (ج)

کے لیے مفید ہے، بہر حال ہر معتادہ کے لیے "غسل لکل صلاۃ" کا حکم نہیں ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا متحیرہ ہوں اور انہیں چھ دن کے ایامِ حیض ہونے کا یقین ہو اور اس سے زیادہ میں انہیں شک ہو، اس لیے چھ دن تک آپ ﷺ نے انہیں حائضہ قرار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہونے تک ان پر "غسل لکل صلاۃ" واجب تھا؛ کیونکہ ہر وقت انقطاعِ حیض کا احتمال تھا، چنانچہ امرِ اول میں آپ کا مقصد یہی تھا کہ وہ "غسل لکل صلاۃ" کرے اور امرِ ثانی میں ان کے لیے تخفیف کی گئی اور "جمع بین الصلاتین" کی اجازت دی گئی اور سہولت کی بناء پر آپ نے اس کو "أعجب الأمرین" قرار دیا۔(۱)

قوله: "وتجمعين بين الصلاتين":

احناف کے مسلک پر اشکال:

یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوتین محض صورۃ ہوگی، لہٰذا غسل لازماً وقت ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقت عصر شروع ہوگا خروج وقت اور دخول وقت ثانی دونوں کا تحقق ہو جائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہیے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خروج و دخولِ وقت کو عدمِ ناقض ماننا پڑے گا، جب کہ بین الصلوتین وضو کا حکم آنحضرت ﷺ نے نہیں دیا۔(۲)

احناف کی طرف سے جوابات:

اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

---

(۱) ملاحظہ: اس توجیہ کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا، ہوسکتا ہے کہ یہ استاذ محترم کی اپنی توجیہ ہو۔ (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد ۱۴۹/۱، تحت الرقم: ۱۲۸، ونصه: «وهاهنا يرد علينا إشكال، وهو أنه لم يأمرها بالوضوء ثانياً في صورة الصلاتين بغسل واحد والحال أن خروج الوقت ناقض لوضوء المعذور، فقيل: إنه مسكوت عنه، وليس هاهنا نفيه، فلعله يكون أمرها، وأقول: إن الزيادة في الحديث القولي بعيدة، والجواب عندي موقوف على ذكر مقدمة إلخ». (ج)

۱) "أبو داود" میں "باب من قال: تجمع بين الصلاتين، وتغتسل لهما غسلاً" کے تحت حضرت اسماء بنت عمیس کی روایت آئی ہے:

"قالت: قلت: يا رسول الله، إن فاطمة بنت أبي حبيش استحيضت منذ كذا، وكذا، فلم تصل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سبحان الله، إن هذا من الشيطن لتجلس فى مركن (إناء كبير) فإذا رأت صفرة فوق الماء فلتغتسل للظهر والعصر غسلاً واحداً، وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً، وتغتسل للفجر غسلاً واحداً، وتوضأ فيما بين ذلك.(۱)

اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ عورت بین الصلوٰتین وضو کرے گی، لہٰذا حضرت حمنہؓ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لیے وضو کرنا واجب ہے۔

۲) بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر "غسل لكل صلاة" واجب ہو اور وہ "جمع بين الصلاتين بغسل" کی سہولت پر عمل کر رہی ہو وہ انتقاض وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس کا ایک مرتبہ غسل کر لینا کافی ہے۔(۲)

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ "جمع بین الصلاتین" سے جمع صوری مراد لی جائے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے (وهو الظاهر من كلام الطحاوي في مشكل الآثار)۔(۳)

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب من قال تجمع بين الصلاتين وتغتسل لهما غسلا، رقم:۲۹۶. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب في المستحاضة أن تجمع بين الصلاتين إلخ ۱/۴۳۲، ونصه: «يرد هنا إشكال... فهل ذلك خصوصية لمثل هذه المستحاضة وينجبر بالغسل عدم التوضئ أو هو مراد؟ وإن لم يذكر اكتفاء بذكره حديث أسماء بنت عميس إلخ». (ج)

(۳) المصدر السابق، ونصه: «ومدار كل ذلك على أن الجمع جمع صوري لا حقيقي، والطحاوي في "مشكل الآثار" نحا مسلكًا آخر يدل على جمع التأخير الحقيقي دون الصوري، فقال: ما ملخصه بلفظ صاحب "المعتصر"، وإنما أمرت أن تصليها في وقت الآخرة منهما دون الأولى لمعنيين إلخ». (ر،ت)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلاتین کے لیے ایک غسل بین الظھر و العصر، دوسرا بین المغرب و العشاء اور تیسرا صلوٰۃِ فجر کے لیے کرنا ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثلِ اول مخصوص بالظہر ہے، مثلِ ثالث مخصوص بالعصر اور مثلِ ثانی حق معذور و مسافر میں "مشترك بين الظهر والعصر" ہے، اسی طرح "قبل غروب الشفق الأحمر مخصوص بالمغرب، بعد الأبيض مخصوص بالعشاء" اور ان کے مابین "مشترك بينهما" ہے، چنانچہ صاحب بحرؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لیے جائز ہے کہ وہ شفق احمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقۃً جمع کرلے،(۱) جب حق مسافر میں امامؒ کی یہ روایت موجود ہے تو حق معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا مستحاضہ مثل ثانی پر غسل کرکے جمع بین الصلاتین کرلے، اسی طرح مغرب میں "بعد غروب الشفق الأحمر" اور "قبل الغروب الشفق الأبيض" غسل کرکے جمع کرے۔ اس طرح کسی وضوئے جدید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت ﷺ نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کرکے "جمع بين الصلاتين" کا حکم دیا جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی اور عدمِ خروجِ وقت کی بناء پر وضو کی ضرورت نہ پڑی۔(۲)

قوله: "قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح":

امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے اور

---

(۱)البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، وقت صلاة العشاء ۱/۲۶۱، ونصه: «ويكره تأخير المغرب في رواية، وفي أخرى لا ما لم يغب الشفق، الأصح هو الأول إلا من عذر كالسفر، ونحوه». (ج)

(۲)العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع إلخ ۱/۱۴۹، تحت الرقم: ۱۲۸، ونصه: «والجواب عندي موقوف على ذكر مقدمة وهي: أن المثل الثاني بعد فيء الزوال مشترك بين الظهر والعصر، والمثل الأول وقت مختص بالظهر، وبعد المثل الثاني مختص بالعصر، أو يعبر بأن المثل الأول وقت الاختيار، والمثل الثاني وقت الضرورة للظهر. وفي عمدة القاري، عن المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: إذا بلغ الظل أقلّ من قامتين يخرج وقت الظهر، ولا يدخل وقت العصر حتى يصير مثلين،... وكذلك نقول في العشاء الأولى والآخرة، ولا يكون الوضوء إلا واحداً، وفي الوقاية رجوع أبي حنيفة إلى الشفق الأحمر عن الأبيض، ورد عليه ابن الهمام وصاحب البحر، أقول: لم يرجع أبو حنيفة إلا أن وقت الاختيار للمغرب إلى الشفق الأحمر، ووقت الضرورة إلى الشفق الأبيض، فتغتسل في الشفق الأبيض وفي الأشباه والنظائر يجوز للمسافر تأخير المغرب، فأقول: يجوز تأخيرها للمعذور بالطريق الأولى». (ج)

وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اس کے روایت کرنے میں متفرد ہیں اور متکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے نزدیک مقبول راوی ہیں، لہٰذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے۔ (١)

(١) شرح أبي داود للعيني، كتاب الطهارة، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ٢/ ٧٠، ٧١، ونصه: «وقال الخطابي: وقد ترك بعض العلماء القول بهذا الحديث؛ لأن ابن عقيل راويه ليس بذاك، وقال البيهقي: تفرد به عبدالله بن محمد بن عقيل، وهو مختلف في الاحتجاج به. وقال ابن منده: حديث حمنة لا يصح عندهم بوجه من الوجوه؛ لأنه من رواية ابن عقيل، وقد أجمعوا على ترك حديثه. قلت: أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال أيضا: سالت محمدا، يعني: البخاري عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن إلخ»، وكذا في الجوهر النقي للماردينى ١/ ٣٣٩.(ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّها لاتَقْضِى الصَّلاةَ

(۱۳۰) عَنْ مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً(۱) سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟(۲) «قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءٍ»،(۳) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

حائضہ کے لیے قضائے صوم اور عدمِ قضائے صلوٰۃ پر اجماعِ امت:

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علمائے اہلِ سنت کا قضائے صوم اور عدمِ قضائے صلوٰۃ پر اجماع ہے،(۴) صرف خوارج کا اختلاف ہے، کہ وہ قضائے صوم کی طرح قضائے صلوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہؒ نے "المغني"(۵) میں نقل کیا ہے، بہرحال خوارج کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في الحائض أنها إلخ ۱/ ۴۴۴، ونصه: «قوله: أن امرأة، هذه المرأة المبهمة هي معاذة الراوية نفسها ففي صحيح مسلم من طريق عاصم وغيره عن معاذة قالت: سألت عائشة إلخ». (ج)

(۲) المصدر السابق، ونصه: «قوله: أحرورية أنت؟ ... أي أنت حرورية لا غير، فإن الإنكار من عدم قضاء الصلاة لم يقل به من الأمة ما عدا الخوارج، والحرورية نسبة إلى حروراء قرية بقرب الكوفة على ميلين، كان أول اجتماع الخوارج بها، ووقعت قصة التحكيم هناك فنسبوا إليها إلخ». (ج)

(۳) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة، رقم: ۳۲۱، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم: ۳۳۵. (ج)

(۴) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۵۱، ونصه: «وأجمعوا على أنه يسقط عنها فرض الصلاة، فلا تقضي إذا طهرت ... ونقل الترمذي وابن المنذر وابن جرير وآخرون الإجماع أنها لا تقضي الصلاة، وتقضي الصوم». (ج)

(۵) المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۲۲۴، ونصه: «لأن الخوارج يرون على الحائض قضاء الصلاة». (ر، ز)

ہے؛ کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے ثابت ہے اور خوارج حجیتِ سنت کے قائل نہیں۔

حائضہ سے نمازوں کی قضا ساقط ہونے کی علت میں مختلف اقوال:

پھر سقوطِ قضائے صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام الحرمین کے نزدیک یہ حکم غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس کی علت امرِ شارع ہے۔

امام نوویؒ کے نزدیک زمانۂ حیض کی نمازیں حدِ کثرت میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے ادا کرنے میں حرج ہے: "والحرج مدفوع شرعًا" بخلاف صوم کے کہ وہ حدِ کثرت میں داخل نہیں ہوتا۔(۱)

صاحب "بدائع" نے فرمایا کہ طہارت من الحیض صلوٰۃ کے لیے شرطِ وجوب بھی ہے اور شرطِ ادا بھی، لیکن صوم کے لیے صرف شرطِ ادا ہے، لہٰذا حیض جو "أغلظ من الجنابة" ہے، حقِ صلوٰۃ میں موجب ہی نہ ہوگا اور شرطِ وجوب فوت ہو جائے تو قضا واجب نہیں ہوتی اور بابِ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن "مصحح للأداء" نہ ہوگا اور شرطِ ادا کے فوت ہونے کے وقت قضا واجب ہوتی ہے۔(۲)

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۳۵۱، ونصه: «فرق أصحابنا وغيرهم بين قضاء الصوم والصلاة بما ذكره المصنف أن الصلاة تكثر، فيشق قضاءها بخلاف الصوم... وقال إمام الحرمين المتبع في الفرق الشرع، وهو حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كنا نؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة، وأراد إمام الحرمين أنه لا يمكن فرق من جهة المعنى إلخ». (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصوم، فصل شرائط أنواع الصيام ۲/۸۹، ونصه: «وعلى هذا الطهارة من الحيض، والنفاس إنما شرط الوجوب عند أهل التحقيق من مشايخنا؛ إذ الصوم الشرعي لا يتحقق من الحائض، والنفساء فتعذر القول بوجوب الصوم عليهما في وقت الحيض والنفاس إلا أنه يجب عليهما قضاء الصوم ... وأصل الوجوب ثابت في حالة الحيض، والنفاس، وإنما تشترط الطهارة لأهلية الأداء»، وفيه أيضا، كتاب الطهارة، فصل في التيمم ۱/ ۴۴، ونصه: «(وأما) حكم الحيض والنفاس فمنع جواز الصلاة، والصوم... إلا أن الجنب يجوز له أداء الصوم مع الجنابة، ولا يجوز للحائض، والنفساء؛ لأن الحيض، والنفاس أغلظ من الحدث». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَايَقْرَآنِ الْقُرْآنَ

(۱۳۱) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَاتَقْرَأ الحَائِضُ، وَلَا الجُنُبُ شَيْئًا مِنَ القُرْآنِ».[1]

حائضہ اور جنبی کی تلاوتِ قرآن میں جمہور اور مالکیہ وغیرہ کا اختلاف:

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لیے ذکر، تسبیح وتہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے، البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے:

ائمۂ ثلاثہ اور جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک تلاوت ناجائز ہے،[2] امام مالکؒ فرماتے ہیں: "یقرأ الجنب الآیات الیسیرة للتعوذ" جب کہ حق حائضہ میں ان کی دو روایتیں ہیں: ایک جواز کی، دوسری عدم جواز کی[3] اور "فتح الباري" میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے۔[4]

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم: ۵۹۶. (ج)

(۲) النتف في الفتاوى لعلي بن الحسين السغدي، كتاب الطهارة، باب مالا يجوز للجنب أن يفعله ۱/۳۱، ونصه: «ولا يجوز للجنب ستة أشياء أن يفعلها... والثاني قراءة القرآن... وكذلك الحائض والنفساء»، وفي الحاوي الكبير للماوردي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء، فصل ۱/۱۴۹، ونصه: «فإذا ثبت أن الجنب والحائض والنفساء ممنوعون من قراءة القرآن، فلا يجوز لهم أن يقرءوا منه آية، ولا حرفا»، وفي الإرشاد إلى سبيل الرشاد لمحمد بن أحمد الهاشمي، باب في السلام والإستئذان، ص: ۵۴۴، ونصه: «ويقرأ الراكب والماشي، والجالس والمضطجع والمتوضئ والمحدث على كل حال إلا الجنب والحائض والنفساء». (ج)

(۳) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر المالكي، كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء وآدابه ۱/۱۷۷، ونصه: «ولا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن على اختلاف عن مالك وأصحابه في قراءة الحائض... وأكثر العلماء على أن الحائض والجنب لا يقرءان شيئا من القرآن». (ر، ت)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب تقضي الحائض أي تؤدي المناسك إلخ ۱/۴۰۸، و =

امام بخاری، ابن المنذر اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لیے تلاوت مطلقاً جائز ہے۔ (۱)

مجوزین کا استدلال:

مجوزینِ تلاوتِ قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے جو "صحیح مسلم" میں "باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها" کے تحت مروی ہے: "عن عائشة قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه"۔ (۲)

جمہور کی طرف سے جواب:

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس سے ذکرِ قلبی مراد ہے (۳) اور اگر ذکرِ لسانی مراد ہے، تو یہ اذکارِ متواردہ پر محمول ہے (۴) اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کر کے تلاوتِ قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیلِ عام ہے، جو جمہور کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جو دلیلِ خاص ہے: "عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن"۔

= نصه: وأورد المصنف أثر إبراهيم: وهو النخعي إشعارا بأن منع الحائض من القراءة ليس مجمعا عليه... و روي عن مالك نحو قول إبراهيم وروي عنه الجواز مطلقا، وروي عنه الجواز للحائض دون الجنب». (ر،ت)

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرءان القرآن ۱/۴۴۵، ونصه: «وذهب البخاري والطبري وابن المنذر وداود إلى جوازها»، وكذا في شرح المهذب للنووي، باب ما يوجب الغسل ۱/۲۴. (ج)

(۲) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها، رقم: ۳۷۳. (ر)

(۳) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طهر ۱/۲۲۸، ونصه: «ويمكن أن يكون المراد من ذكر الله عز وجل الذكر القلبي، وهو المعبر بالحضور، فحينئذ يكون عموم الأحيان شاملا لجميع أحيانه لا يستثنى منه حين؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان دائم الذكر، لا ينقطع ذكره القلبي في يقظة ولا نوم ولا في وقت ما». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء ۱/۵۰، ونصه: «إن الذكر هو الذكر القلبي، كما في أشغال التصوف، وهذا أيضا بعيد، فإن اللغة آبية عن هذا المعنى؛ فإن الذكر في اللغة هو اللساني، وأقول: إن المراد من الأحوال هي الأحوال المتواردة». (ج)

امام بخاریؒ کا جمہور کی مستدل حدیث پر اعتراض وجواب:

اس پر امام بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسماعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے اور اسماعیل بن عیاش کی احادیث غیر اہل شام سے مقبول نہیں اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں۔(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث "صالح للحجة" ہے۔(۲)

جنبی اور حائضہ کے لیے ممنوع تلاوت کی مقدار:

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لیے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اور ما دون الآیۃ میں احناف سے دو روایتیں ہیں: امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہے صاحبِ "هداية" نے "التجنيس" میں، علامہ نسفیؒ نے "كنز" اور "الكافي" میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں(۳) اور صاحبِ "بدائع" نے فرمایا: "وعليه عامة المشايخ"۔(۴)

دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انہوں نے ما دون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے؛ کیونکہ وہ

---

(۱) التاريخ الكبير للإمام البخاري، باب العين ۳۶۹/۱، ونصه: « إسماعيل بن عياش أبو عتبة الحمصي أراه العنسي سمع شرحبيل بن مسلم ومحمد بن زياد روى عنه ابن المبارك، قال أبو عبد الله: ما روى عن الشاميين فهو أصح». (ج)

(۲) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، باب الغسل ۲۴۳/۱، ونصه: «وفي إسناده إسماعيل بن عياش وروايته عن الحجازيين ضعيفة... لكن رواه الدارقطني من حديث المغيرة بن عبد الرحمن عن موسى إلخ». (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض، ما يمنعه الحيض ۲۰۹/۱، ونصه: «وشمل إطلاقه الآية وما دونها، وهو قول الكرخي، وصححه صاحب الهداية في التنجيس، وقاضي خان في شرح الجامع الصغير، والولوالجي في فتاويه، ومشى عليه المصنف في المستصفى، وقواه في الكافي، ونسبه صاحب البدائع إلى عامة المشايخ». (ج)

(۴) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل الغسل ۳۸/۱، ونصه: «ويستوي في الكراهة الآية التامة، وما دون الآية عند عامة المشايخ، وقال الطحاوي: لا بأس بقراءة ما دون الآية، والصحيح قول العامة لما روينا من الحديثين من غير فصل بين القليل، والكثير، ولأن المنع من القراءة لتعظيم القرآن، ومحافظة على حرمته، وهذا لا يوجب الفصل بين القليل، والكثير، فيكره ذلك كله». (ج)

"متحدّی به" (جس کا مثل بنانے کا قرآن کریم میں کفار کو چیلنج دیا گیا ہے) نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحبِ خلاصہؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے،(۱) علامہ شامیؒ نے بعض علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جنبی کے لیے عدمِ جواز ہے اور حائضہ کے لیے قرأت مقطعًا جائز ہے۔ لیکن بعد میں اس کو ترجیح دی ہے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔(۲)

تلاوت بقصدِ دعا و تبرک میں فقہاء کے مختلف اقوال:

عدمِ جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصدِ تلاوت قرأت کی جائے اور اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعا ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ "قراءة تسمية بقصد الاستفتاح" کے جواز پر اجماع ہے،(۳) اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءۃ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں خواہ کسی ارادہ

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض، مايمنعه الحيض ۲۰۹/۱، ونصه: «وفي رواية الطحاوي يباح لهما ما دون الآية، وصححه الخلاصة في الفصل الحادي عشر في القراءة، ومشى عليه فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدي إلى الأكثر ووجهه صاحب المحيط، بأن النظم والمعنى يقصر فيما دون الآية ويجري مثله في محاورات الناس وكلامهم، فتمكنت فيه شبهة عدم القرآن، ولهذا لا تجوز الصلاة به». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الغسل ۱۷۲/۱، ونصه: «(قوله: أو التعليم) فرق بعضهم بين الحائض والجنب بأن الحائض مضطرة؛ لأنها لا تقدر على رفع حدثها بخلاف الجنب، والمختار أنه لا فرق». (ج)

(۳) ملاحظہ: یہاں دو باتیں محلِ نظر ہے، ایک کہ قراءۃ تسمیہ بقصد الاستفتاح پر امام نووی رحمہ اللہ کی طرف سے اجماع کی صراحت ہمیں نہ مل سکی، البتہ مطلق ذکر کے جواز پر اجماع کی صراحت ان سے منقول ہے، دوسری بات یہ ہے کہ کہ امام شافعیؒ کا مسلک قراءۃ تسمیہ علی قصد الاستفتاح کے علاوہ مطلق قراءت قرآن کے عدم جواز کا نقل کیا گیا ہے، حالانکہ کتب شافعیہ میں تسمیہ کے علاوہ دیگر ادعیہ قرآنیہ کا جواز بھی مثل احناف مذکور ہے، المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب ما بوجب الغسل، ص:۲۸، ونصه: «ولو قال لإنسان: خذ الكتاب بقوة، ولم يقصد به القرآن جاز، وكذا ما أشبهه، ويجوز للجنب والحائض و النفساء في معناه أن تقول عند المصيبة: {إنا لله وإنا إليه راجعون}، إذا لم تقصد القرآن، قال أصحابنا الخراسانيون: ويجوز عند ركوب الدابة أن يقول: {سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين}، لا بقصد القرآن، وممن صرح به الفوراني والبغوي والرافعي وآخرون، وأشار العراقيون إلى منعه، والمختار الصحيح الأول، قال القاضي حسين وغيره: ويجوز أن يقول في الدعاء {ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار}، قال إمام الحرمين ووالده الشيخ أبو محمد والغزالي في "البسيط": إذا قال الجنب باسم الله أو الحمد لله، فإن قصد القرآن عصى، وإن قصد الذكر لم يعص وإن لم يقصد واحدا منهما لم يعص أيضا قطعا»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في حالة الجنابة ۶۸/۴، ونصه: «هذا الحديث أصل في جواز ذكر الله تعالى بالتسبيح والتهليل والتكبير والتحميد وشبهها من الأذكار وهذا جائز بإجماع المسلمين». (ج)

سے ہو،(۱) احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے،(۲) پھر فقہائے احناف میں "قراءة فاتحة علی وجه الدعاء" میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے؛ کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جب کہ محققین کے نزدیک جواز نہیں؛ کیونکہ ایک مستقل سورت قرآنیت سے خارج نہیں ہوسکتی، بالخصوص جب کہ سورۂ فاتحہ کی دعا غیر الفاظِ قرآن میں بھی ممکن ہے،(۳) صاحب بحرؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورة الحفد والخلع" (دعائے قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں؛ کیونکہ وہ "أقرب إلى نظم القرآن" ہے اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے؛ کیونکہ ثبوتِ قرآنیت کے لیے تواتر شرط ہے۔(۴)

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الحيض، باب ذكر الله في حال الجنابة وغيرها ۶۸/۴، ونصه: «وإنما اختلف العلماء في جواز قراءة القرآن للجنب والحائض، فالجمهور على تحريم القراءة عليهما جميعا، ولا فرق عندنا بين آية وبعض آية؛ فإن الجميع يحرم ولو قال الجنب بسم الله أو الحمدلله ونحو ذلك إن قصد به القرآن حرم عليه، وإن قصد به الذكر أو لم يقصد شيئا لم يحرم». (ج)

(۲) فائدہ: اردو فتاویٰ جات میں اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ قرآن کریم کی جو آیات یا سورتیں دعائیہ کلمات پر مشتمل ہوں، ان کا حالتِ حیض وجنابت میں پڑھنے کی گنجائش ہے اور جن میں دعائیہ کلمات نہیں ان کا بقصد دعاء درست نہیں، چنانچہ "امداد الفتاویٰ" میں ہے: اصل سوال کا خلاصۂ جواب یہ ہے کہ قربات عند اللہ کی ادعیہ قرآنیہ وحدیثیہ کا حائضہ کو پڑھنا جائز ہے، صرف ادعیہ قرآنیہ میں یہ قید ہوگی کہ دعا کی نیت سے پڑھے، قرآن کی نیت سے نہ پڑھے اور جہاں اس احتیاط کی علماً وعملاً توقع نہ ہو، وہاں احوط واورع منع ہی ہے اور عجیب نہیں فقیہ ہندوانی نے ایسے ہی عوام کے لیے منع فرما دیا ہو۔ (إمداد الفتاوى، كتاب الطهارة، باب الحيض والنفاس والاستحاضة ۱۰۸/۱). (ج)

(۳) رد المحتار، كتاب الطهارة، سنن الغسل ۱۷۲/۱، ونصه: «قال في العيون لأبي الليث: قرأ الفاتحة على وجه الدعاء أو شيئا من الآيات التي فيها معنى الدعاء، ولم يرد القراءة لا بأس به. وفي الغاية: أنه المختار، واختاره الحلواني، لكن قال الهندواني: لا أفتي به وإن روي عن الإمام واستظهره في البحر تبعا للحلية في نحو الفاتحة؛ لأنه لم يزل قرآنا لفظا ومعنى معجزا متحدى به، بخلاف نحو الحمد لله ونازعه في النهر بأن كونه قرآنا في الأصل لا يمنع من إخراجه عن القرآنية بالقصد». (ج)

(۴) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض ۲۰۹/۱، ونصه: «وأما الأذكار، فالمنقول إباحتها مطلقا، ويدخل فيها اللهم اهدنا إلى آخره، وأما اللهم إنا نستعينك إلى آخره الذي هو دعاء القنوت عندنا، فالظاهر من المذهب أنه لا يكره لهما، وعليه الفتوى، كذا في الفتاوى الظهيرية وغيرها، وعن محمد يكره؛ لشبهة كونه قرآنا؛ لاختلاف الصحابة في كونه قرآنا، فلا يقرأه احتياطا، قلنا: حصل الإجماع القطعي اليقيني على أنه ليس بقرآن». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِض

(۱۳۲) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حِضْتُ يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَّزِرَ، ثُمَّ يُبَاشِرُنِي»،(۱) وَفِي البَابِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، وَمَيْمُونَةَ، «حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

مباشرت کے لغوی معنی "مس الجلد بالجلد" کے ہیں(۲) اور اس کی حقِ حائض میں تین صورتیں ہیں:

حائضہ سے "استمتاع بالجماع" کی حرمت پر اجماع اور مستحل کا حکم:

(۱) "استمتاع بالجماع" اور یہ باتفاقِ امت حرام ہے، حتی کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر کفر کا حکم لگایا ہے،(۳) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ فقہائے احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے(۴) اور میرے نزدیک عدمِ تکفیر راجح ہے؛ کیونکہ مسئلہ تکفیر میں احتیاط کی ضرورت ہے، حتی کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر ننانویں (۹۹) وجوہ کفر کی ہوں اور ایک وجہ ایمان

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض، رقم: ۳۰۰، وأخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم: ۲۹۳. (ج)

(۲) التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان البركتي، ص: ۴۵، ونصه: ومنها المباشرة وهي مسّ البشرة بالبشرة، وكذا في موسوعة القواعد الفقهية، القاعدة الثامنة بعد المئتين [المباشرة] ۳۴۲/۹. (ج)

(۳) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار ۲۰۴/۳، ونصه: «أحدها أن يباشرها بالجماع في الفرج، فهذا حرام بإجماع المسلمين بنص القرآن العزيز والسنة الصحيحة: قال أصحابنا: ولو اعتقد مسلم حل جماع الحائض في فرجها صار كافرا مرتدا». (ج)

(۴) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض ۲۰۷/۱، ونصه: «فإن كان مستحلا له، فقد جزم صاحب المبسوط، والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره، وذكره القاضي الإسبيجابي بصيغة، وقيل: وصحح أنه لا يكفر صاحب الخلاصة». (ج)

کی ہو تو وجہِ ایمان کو ترجیح ہوگی(۱) "لأن الإسلام يعلو ولا يعلى" علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہائے احناف نے تکفیر میں بہت احتیاط کی ہے(۲) اور مسئلہ ہذا میں عدمِ تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہ ہو تو اس کے مستحل پر حکمِ کفر لگایا جاتا ہے اور اگر اس کا ثبوت نصِ قطعی سے نہ ہو یا حرمت لغیرہٖ ہو تو کفر کا حکم نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نص قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت لغیرہٖ ہے اس لیے تکفیر نہ ہوگی۔(۳)

(۲) "الاستمتاع بما فوق الإزار"، اس کے جواز پر اجماع ہے۔(۴)

"استمتاع بما تحت الإزار" میں حنابلہ، امام محمد اور جمہور کا اختلاف:

(۳) "استمتاع بما تحت الإزار من غير جماع"، اس میں اختلاف ہے جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جب کہ امام محمدؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جواز ہے۔(۵)

---

(۱) الكوكب الدري لرشيد أحمد الكنكوهي، سورة الزمر ۲۵۵/۴، ونصه: «وأن تأويل كلام ظاهره الكفر والمعصية واجب، وإن قصد به المتكلم خلافه، كما اشتهر بين العلماء أن الكلام يحمل على تأويل صحيح إن أمكن، وإن كان له تسعة وتسعون تأويلاً مؤثمة». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الجهاد، باب المرتد ۲۲۴/۴، ونصه: «أن الإسلام يعلو، وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا أن لا يبادر بتكفير أهل الإسلام... إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم». (ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض ۲۰۷/۱، ونصه: «من اعتقد الحرام حلالاً أو على القلب يكفر إذا كان حراماً لعينه، وثبتت حرمته بدليل مقطوع به، أما إذا كان حراماً لغيره بدليل مقطوع به أو حراماً لعينه بأخبار الآحاد لا يكفر إذا اعتقده حلالاً». (ج)

(۴) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب الحيض ۲۹۸/۱، ونصه: «يجوز مباشرة الحائض فوق الإزار وإن لزم منه التلطخ بالدم»، وفي شرح مختصر خليل للخرشي، باب الطهارة، فصل في الحيض ۲۰۸/۱، ونصه: «ويباح التمتع بما فوق الإزار»، وفي كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱۷۷/۲، ونصه: «وله الاستمتاع بها فيما فوق الإزار»، وفي الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة المقدسي، كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسة ۳۱۶/۱، ونصه: «(ويجوز الاستمتاع من الحائض بما دون الفرج) الاستمتاع من الحائض بما فوق السرة وتحت الركبة جائز بالاجماع والنص والوطئ في الفرج محرم بهما». (ج)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في مباشرة الحائض ۱۵۴/۱ تحت الرقم: ۱۳۲، ونصه: «مذهب أبي حنيفة والشافعي عدم جواز الاستمتاع من السرة إلى الركبة، ومذهب أحمد ومحمد أنه يتقي موضع الدم». (ج)

مجوزین کا استدلال:

ان کا استدلال "صحيح مسلم، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها إلخ" کے تحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث ہے جس میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مروی ہے: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح (الجماع إلخ)[1] یہ روایت منطوقاً حلتِ غیر جماع پر دلالت کر رہی ہے۔

جمہور کا استدلال:

جمہور کا استدلال "صحيح مسلم"، "سنن الترمذي"، "سنن أبي داود"، "سنن النسائي"، "سنن ابن ماجه" اور "مسند أحمد" میں حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ، حضرت میمونہ، حضرت عمر اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ وغیرہم کی روایات سے ہے،[2] سب کا مفہومِ مشترک یہ ہے کہ آپ ﷺ نے "اتزار" کے بعد مباشرت فرمائی یا اس کا حکم دیا۔

دلیل امام محمد کی وجہِ ترجیح کا جواب:

شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے شیخ شمس الدین السروجی رحمہ اللہ سے نقل فرمایا ہے کہ تعارض کے لیے تساوی دلیلین شرط ہے اور یہاں تساوی نہیں؛ کیونکہ روایتِ "مسلم" منطوقاً حلتِ استمتاع پر دلالت کر رہی ہے اور روایاتِ جمہور مفہوماً حرمت پر دال ہیں اور منطوق اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں؛ کیونکہ "سنن أبي داود" میں "حرام بن حكيم عن عمه (عبدالله بن سعد) أنه سأل رسول الله ﷺ:

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله إلخ، رقم: ۳۰۲، ونصه: «عن أنس أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهن في البيوت...اصنعوا كل شيء إلا النكاح إلخ». (ر،ز)

(۲) المصدر السابق، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم: ۲۹۴، عن ميمونة رضي الله عنها، وفي سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم: ۲۱۳، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، وفي سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب مباشرة الحائض، رقم: ۲۸۵، عن عائشة رضي الله عنها، وفي سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضا، رقم: ۶۳۸، عن أم حبيبة زوج النبي ﷺ، وفي مسند أحمد، حديث ميمونة بنت الحارث الهلالية زوج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۶۸۱۹. (ج)

ما يحل لي من امرأتي، وهي حائض؟ قال: لك ما فوق الإزار" امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے،(۱) اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ "ما" عام ہے، لہٰذا جواب میں بھی "لك ما فوق الإزار" میں عموم ہوگا اور یہ روایت منطوقاً حرمت "بما تحت الإزار" پر دلالت کرے گی،(۲) یا یہ جواب دیا جائے کہ روایاتِ جمہور سے دلالت التزامی کے طریقہ پر حرمت ثابت ہوگی اور دلالت التزامی منطوق کے حکم میں ہیں۔(۳)

حضرت شاہ صاحبؒ کا جمہور کے موقف کی تائید:

علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف فرقِ مراتب فی الاجتہاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایتِ "صحیح مسلم" میں ایک فریق نے نکاح سے نفسِ جماع مراد لیا اور دوسرے فریق نے ما یجاورہ بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریق ثانی کی مراد ثابت ہوتی ہے، لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لیے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔(۴)

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم: ۲۱۲.(ر)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، باب الحيض والاستحاضة ۱/۱۶۷، ونصه: «وأما ترجيح السروجي قول محمد بأن أحاديثنا مفهوم لا يعارض منطوقهم فغلط، لأن كونها منطوقا في المدعي أو مفهوما بناء على اعتبار المدعي كيف هو، فإن جعلت الدعوى قولنا جميع ما يحل للرجل من امرأته الحائض ما فوق الإزار كانت أحاديثنا منطوقا: أعني قوله - صلى الله عليه وسلم - لك ما فوق الإزار، جوابا عن قول السائل: ما يحل لي من امرأتي الحائض؟، فإن معناه: جميع ما يحل لك ما فوق الإزار، لأن معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو فيطابق الجواب السؤال، وإن جعلت الدعوى لا يحل ما تحت الإزار وقالوا يحل إلا محل الدم كانت مفهوما، ولا شك أن كلا من الاعتبارين في الدعوى صحيح، فعلم أن المفهومية غير لازمة في أحاديثنا ولا المنطوقية».(ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الطهارة، باب الحيض، مايمنعه الحيض ۱/۲۰۸، ونصه: «وأما ثانيا فلأنه لو سلم أنه مفهوم كان هذا المفهوم أقوى من المنطوق؛ لأنه يدل على المفهوم بطريق اللزوم لوجوب مطابقة جوابه عليه السلام لسؤال السائل».(ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في مباشرة الحائض ۱/۴۵۱، ونصه: «ثم إنه يحتمل أن يكون النكاح في رواية مسلم كناية عما تحت الإزار، هذا رأي إمام العصر خاصة، ولم أره لغيره، فإذن يكون مفاد أدلة الفريقين واحدا، وعلى كل حال أدلة الجمهور محرمة، وأدلة المجوزين مبيحة، والترجيح للتحريم ظاهر»، وفي العرف الشذي للكشميري، باب ماجاء في مباشرة الحائض ۱/۱۵۴، تحت الرقم: ۱۳۲، ونصه: «ونقول: إن ما في مسلم كناية عن نهي ما تحت الإزار».(ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

(١٣٤) عَنْ ثابِتِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: قَالَ لِي رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَاوِلِينِي الخُمْرَةَ مِنَ المَسْجِدِ»، قَالَتْ: قُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، قَالَ: «إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ».(١)

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ "دخول الحائض في المسجد" حرام ہے(٢) اور عرفِ عام میں جسے دخول کہا جاتا ہے وہی مراد ہوگا، "إدخال اليد" یا "إدخال الرأس"، چونکہ عرفاً دخول نہیں، اس لیے بالاتفاق یہ جائز ہیں۔(٣)

---

(١)أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب الحائض تناول من المسجد، رقم: ٢٩٨، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الحائض تناول من المسجد، رقم: ٢٦١. (ج)

(٢)البناية للعيني، كتاب الطهارات، باب الحيض والاستحاضة، ما يحرم على الحائض إلخ ١/٦٣١، ونصه: «(ولا تدخل المسجد) أي لا تدخل الحائض المسجد... (لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب» . وفي المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الطهارة، باب الحيض ١/٧٦، ونصه: «ويحرم عليها اللبث في المسجد لقوله ﷺ: "لا أحل المسجد لجنب ولا لحائض، فأما العبور فيه، فإنها إن استوثقت من نفسها بالشد والتلجم جاز؛ لأنه حدث يمنع اللبث في المسجد، فلا يمنع العبور كالجنابة»، وفي بداية المجتهد و نهاية المقتصد لابن الرشد المالكي، كتاب الغسل، الباب الثالث في أحكام هذين الحدثين الجنابة والحيض ١/٥٢، ونصه: «اختلف العلماء في دخول المسجد للجنب على ثلاثة أقوال: فقوم منعوا ذلك بإطلاق، وهو مذهب مالك وأصحابه... واختلافهم في الحائض في هذا المعنى هو اختلافهم في الجنب»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل حكم اللبث في المسجد للجنب إلخ ١/١٠٧، ونصه: «وليس لهم اللبث في المسجد، لقول الله تعالى: {ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا} [النساء: ٤٣]». (ر، ت)

(٣)الكوكب الدري للكنكوهي، باب الحائض تتناول الشيء من المسجد ١/١٧٣، ونصه: «[إن حيضتك ليست في يدك] لما علمت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النهي عن دخول الحائض المسجد لمعنى يعم الجسم كله فلا بد أن يكون اليد متلبسة بشيء منه أيضا، فإن حلول هذا المعنى في الجسم يقتضي حلوله في جزء جزء منها، فدفعه النبي ﷺ بأن النهي عن الدخول لا يستلزم النهي عن إدخال اليد وغيرها مما لا يعد دخولاً عرفاً أو لغة أو شرعا، فإدخال سائر تلك الأجزاء منفردة لا يكون متهيأ عنه لعدم دخوله تحت الدخول». (ج)

قوله: "قال لي رسول الله ﷺ: ناوليني الخمرة من المسجد":

"من المسجد" کی نحوی ترکیب میں اختلاف:

قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ "من المسجد" کا تعلق "قال" سے ہے اور یہ آپ ﷺ کے زمانۂ اعتکاف کا واقعہ ہے کہ آپ ﷺ نے مسجد سے آواز دے کر حضرت عائشہؓ سے یہ فرمایا،(۱) اس کی تائید روایت ابو ہریرہؓ سے ہوتی ہے، جو ابن حزم نے "المحلّی"(۲) میں ذکر کی ہے: "عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ كان في المسجد، فقال: يا عائشة، ناوليني الثوب، فقالت: إني حائض، فقال: إن حيضتك ليست في يدك إلخ"(۳) اسی لیے امام نوویؒ نے بھی قاضی عیاضؒ کی تاویل کو اختیار کیا ہے اور اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت نہ ہوگا۔

جبکہ امام ترمذیؒ، ابو داؤد اور دوسرے محدثین نے "من المسجد" کا تعلق "ناوليني" سے قرار دیا ہے، اس کی تائید "سنن النسائي" اور "مسند أحمد" میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں: "ثم تقوم إحدانا بخمرته، فتضعها في المسجد، وهي حائض"(۴) اس کی تائید حضرت میمونہؓ کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں: "كنا نتناول الشيء من المسجد ونحن حيض"(۵) اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت ہو جائے گا کہ آنحضرت ﷺ اور حضرت عائشہؓ حجرہ میں تھے اور خمرہ مسجد میں، پھر آپ ﷺ نے یہ حکم دیا۔ والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

---

(۱) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض، باب الاضطجاع إلخ ١٣١/٢، ونصه: «وقولها: "من المسجد" معناه: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذلك لها من المسجد لتناولها إياه من خارج، لا أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمرها أن تخرجها له من المسجد؛ لأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما كان في المسجد معتكفا». (ج)

(۲) یہ ابن حزم علی بن احمد الاندلسی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، یہ کتاب بارہ (۱۲) جلدوں میں دار الفکر بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۳) المحلى بالآثار لابن الحزم، كتاب الحيض والاستحاضة ١/ ٤٠٠، وأخرجه مسلم، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سورها إلخ، رقم: ٢٩٨. (ر، ز)

(۴) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند النساء، حديث ميمونة بنت الحارث، رقم الحديث: ٢٦٨١٠، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الحيض والاستحاضة، بسط الحائض الخمرة في المسجد، رقم: ٣٨٥. (ر)

(۵) احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی۔ (ر)

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِتْيَانِ الحَائِضِ

(١٣٥) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوِ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ».(١)

متقدمین کی اصطلاح میں کراہت کا مفہوم حرام اور کفر کو بھی شامل تھا، امام ترمذی کی بھی یہی اصطلاح ہے۔(٢)

روایتِ باب میں تین مسئلے ہیں:

(١) حائضہ کے ساتھ جماع کا حکم:

من أتى حائضا: اس پر کلام "باب ما جاء في مباشرة الحائض" کے تحت گذر چکا ہے۔

(٢) "وطي في الدبر" کا حکم:

أو امرأة في دبرها: امام نوویؒ نے إتيان في دبر المنكوحة کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے(٣) لیکن صاحب "بناية" نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر معتبر ہے؛ کیونکہ نصِ قطعی کے خلاف ہے،(٤) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی

---

(١) أخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب النهي عن إتيان الحائض، رقم: ٦٣٩. (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض ١/١٥٦، ونصه: «يحرم الوطئ إجماعًا، وعبر المصنف بالكراهة، ومثل هذا التعبير يوجد في عبارات السلف». (ج)

(٣) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب النكاح، باب جماعه امرأته في قبلها من قدامها ومن ورائها ١٠/٦، ونصه: «واتفق العلماء الذين يعتد بهم على تحريم وطئ المرأة في دبرها حائضا كانت أو طاهرا؛ لأحاديث كثيرة مشهورة». (ج)

(٤) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب النكاح، فصل في بيان المحرمات في النكاح، مسته امرأة =

ثابت ہے،[۱] جیسا کہ امام طحاویؒ نے "شرح معاني الآثار" میں اور امام دارمیؒ نے اپنی "مسند" میں اور ابن جریرؒ نے اپنی "تفسیر"[۲] میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یسار سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا: "يا أبا عبد الرحمن، إنا نشتري الجواري فنُحمِّض لهن؟ فقال: وما التحميض؟ قال: الدُّبر. فقال ابن عمر: أف! أف! يفعل ذلك مؤمن! أو قال: مسلم!"۔ (واللفظ لابن جرير)

اس روایت سے صراحۃً حرمت ثابت ہے اور یہ قولِ سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہٰذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہوگیا۔

(۳) کاہن کی تعریف، اقسام اور حکم:

أو كاهنا: کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو اخبارِ مستقبل کو بیان کرتے اور معرفت اسرارِ کون کا مدعی ہو،[۳] ابن خلدون نے فرمایا ہے کہ کہانت دو قسم پر ہے: ایک کسبی، دوسری طبعی[۴]۔ اہلِ عرب میں عموماً کہانتِ طبعیہ

= بشهوة هل تحرم عليه أمها وبنتها ۵/ ۴۰، ونصه: «قال الشيخ: ولم يختلف فيه أحد من الصحابة إلا ابن عمر، ولا من التابعين إلا نافع، وأما ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، فروى النسائي في "سننه الكبرى" من طريق مالك، قال: أشهد على ربيعة حدثني عن سعيد بن يسار أنه سأل ابن عمر عن ذلك، فقال: لا بأس به. وقد صح عن ابن عمر أيضا إنكار ذلك فيما رواه النسائي في "سننه الكبرى" إلخ». (ج)

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله: أم حسبتم أن تدخلوا الجنة إلخ ۸/ ۱۹۰، ونصه: «عن سعيد بن يسار عن ابن عمر أنه قال أف أو يقول ذلك مسلم». (ج)

(۲) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب النكاح، باب وطء النساء في أدبارهن، رقم الحديث: ۴۳۹۶، وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب الطهارة، باب من أتى امرأته في دبرها، رقم الحديث: ۱۱۶۶، وأخرجه الطبري في تفسيره، تحت قوله تعالى: نساؤكم حرث لكم الآية ۴/ ۴۰۵، رقم الحديث: ۴۳۲۹، وكذا أخرجه النسائي في الكبرى، كتاب عشرة النساء، تأويل قول الله جل ثناؤه {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}، رقم: ۸۹۳۰. (ج)

(۳) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، باب الكاف مع الهاء، كهن ۴/ ۲۱۴، ونصه: «الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار». (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الطهارة، باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض ۱/ ۱۵۶، ونصه: «قوله: (أو كاهنا) قال ابن خلدون في مقدمته: إن الكهانة كسبيّة وطبيعية». (ج)

پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں۔ (۱)(۲)

قوله: "فقد كفر بما أنزل على محمد":

اگر استحلالاً مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض کا اس میں اختلاف ہے، (۳) جیسا کہ وطی حائض میں گذر چکا اور بغیر استحلال یہ تغلیظ وتشدید پر محمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ (عدم کفر) کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ "وطي في حالة الحيض" میں صدقہ کرنے کا حکم ہے اور امر بالتصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ نفس "إتيان الحائض" کفر نہیں۔ والله أعلم۔

---

(۱) الدر المختار للحصكفي، مقدمة ۱/۴۳، ونصه: «وحراما، وهو علم الفلسفة... والكهانة إلخ». (ج)

(۲) فائدہ: کہانت طبعیہ کا پیدا ہو جانا تو غیر اختیاری ہے، اس سے اجتناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانت طبعیہ کا اظہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے۔ (ر)

(۳) الدر المختار للحصكفي، باب الحيض ۱/۲۹۷، ونصه: «(و) وطؤها (يكفر مستحله) كما جزم به غير واحد، وكذا مستحل وطء الدبر عند الجمهور مجتبى (وقيل لا) يكفر في المسألتين، وهو الصحيح خلاصة (وعليه المعول)؛ لأنه حرام لغيره، ولما سيجيء في المرتد أنه لا يفتى بتكفير مسلم كان في كفره خلاف، ولو رواية ضعيفة، ثم هو كبيرة لو عامدا مختارا عالما بالحرمة لا جاهلا أو مكرها أو ناسيا فتلزمه التوبة». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الكَفَّارَةِ فِي ذَٰلِكَ

(١٣٦) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ، قَالَ: «يَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دِينَارٍ».(١)

حائضہ کے ساتھ ہمبستری کا کفارہ:

قوله:"يتصدق بنصف دينار":

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک امر بالتصدق وجوب پر محمول ہے، یعنی قبولِ توبہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتدائے دم میں دینار اور آخرِ دم میں نصف دینار واجب ہوگا، جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے آیتِ توبہ سے، یا استحباب پر محمول ہے، "وإنما عليه التوبة والاستغفار" امام احمدؒ کی بھی ایک راویت جمہور کے مطابق ہے۔(٢)

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض، رقم: ٢٦٤، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة، باب من وقع على امرأته وهي حائض، رقم: ٦٥٠. (ج)

(٢) معارف السنن للبنوري، باب ماجاء في الكفارة في ذلك ١/ ٤٥٩، ٤٦٠، ونصه: «ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي في الجديد وأحمد في رواية: إلى أنه لا كفارة وجوبا على من وطئ في الحيض عمدا، وإنما عليه التوبة والاستغفار، وحكاه الخطابي عن أكثر العلماء وابن المنذر عن عطاء، وابن إبي مليكة، والشعبي، والنخعي، ومكحول، والزهري، وغيرهم، وقال طائفة من العلماء: يجب الدينار في ابتداء الدم ونصف دينار في آخره، وإليه ذهب أحمد واسحاق والأوزاعي، نعم تستحب الكفارة على ذلك التفصيل عند الشافعي، وكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله كما صرح به في "البحر الرائق"، و"الدر المختار"». (ج)

بابُ مَا جَاءَ فِيْ غَسْلِ دَمِ الحَيْضِ مِنَ الثَّوْب

(۱۳۸) عَنْ أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الثَّوْبِ يُصِيبُهُ الدَّمُ مِنَ الحَيْضَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُتِّيهِ، ثُمَّ اقْرُصِيهِ بِالمَاءِ، ثُمَّ رُشِّيهِ، وَصَلِّي فِيهِ».(۱)

نجاست کے معفوعنہ مقدار میں جمہور اور شافعیہ کا اختلاف:

دم مسفوح کی نجاست پر اتفاق ہے،(۲) دمِ حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفوعنہ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوری اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہے، یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جب کہ دم کثیر واجب الغسل ہے، یہی مسلک ہے امام احمد، عبداللہ بن المبارک اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کا۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم:۲۲۵، وأخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم وكيفية غسله، رقم:۲۹۱.(ج)

(۲) بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، كتاب الطهارة، فصل في الطهارة الحقيقية ۱/ ۶۱، ونصه: «وبهذين الدليلين تبين أن المراد من المطلق المقيد وهو الدم المسفوح ودم الأوزاغ نجس؛ لأنه سائل، وكذا الدماء السائلة من سائر الحيوانات لما قلنا»، وفي شرح مختصر خليل للخرشي المالكي، باب الطهارة، فصل بيان الطاهر والنجس ۱/ ۹۳، ونصه: «ودم مسفوح ولو من سمك وذباب، يعني أن الدم المسفوح، وهو الجاري نجس من سائر الحيوانات إلخ»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسة، ص:۸، ونصه: «والدلائل على نجاسة الدم متظاهرة، ولا أعلم فيه خلافا عن أحد من المسلمين»، وفي شرح العمدة على زاد المستقنع لمحمد بن صالح الحنبلي، كتاب الطهارة، باب المياه ۱/ ۴۱، ونصه: «لو سقط في الماء دم مسفوح، فإذا أثر فيه الدم المسفوح صار رجسا نجسا، وإذا لم يؤثر لم يكن كذلك».(ج)

امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی ان کے نزدیک نجس ہے اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی،(۱) امام ترمذیؒ نے فرمایا: "وقال الشافعي: يجب عليه الغسل وإن كان أقل من الدرهم، وشدد في ذلك"۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مقدار قلیل کی معیار میں اختلاف:

پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدار قلیل وکثیر میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جب کہ درہم کے بقدر واجب الغسل ہے اور اس میں نماز مکروہِ تحریمی ہے اور درہم سے زیادہ کا دھونا فرض ہے اور اس کے ساتھ نماز سرے سے ادا نہیں ہوتی، البتہ علامہ شامیؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ قدر درہم بھی مادون الدرہم کی طرح ہے کہ اس میں نماز مکروہِ تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی۔(۲)

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں:

۱) شِبر في شِبر قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے۔

۲) قدر الکف قلیل، ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلکِ احناف کے قریب تر ہے؛ کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے۔

---

(۱) الأم للإمام الشافعي، كتاب الطهارة، باب المني ۱/۷۲، ونصه: «فإذا كان الدم لمعة مجتمعة وإن كانت أقل من موضع دينار، أو فلس وجب عليه غسله؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بغسل دم الحيض». (ج)

(۲) الدر مع الرد، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۱/۳۱۶، ۳۱۷، ونصه: «(وعفا) الشارع (عن قدر درهم) وإن كره تحريما فيجب غسله، وما دونه تنزيها فيسن، وفوقه مبطل»، وتحته في الشامية: «ومثله في النهاية والمحيط كما في البحر، فقد سوى بين الدرهم وما دونه في الكراهة ورفض الصلاة، ومعلوم أن ما دونه لا يكره تحريما إذ لا قائل به، فالتسوية في أصل الكراهة التنزيهية وإن تفاوتت فيهما، ويؤيده تعليل المحيط للكراهة باختلاف الناس فيه إذ لا يستلزم التحريم، وفي النتف ما نصه: فالواجبة إذا كانت النجاسة أكثر من قدر الدرهم، والنافلة إذا كانت مقدار الدرهم وما دونه. وما في الخلاصة من قوله "وقدر الدرهم لا يمنع، ويكون مسيئا وإن قل، فالأفضل أن يغسلها ولا يكون مسيئا اهـ. لا يدل على كراهة التحريم في الدرهم لقول الأصوليين: إن الإساءة دون الكراهة، نعم يدل على تأكد إزالته على ما دونه فيوافق ما مر عن الحلية ولا يخالف ما في الفتح كما لا يخفى، ويؤيد إطلاق أصحاب المتون قولهم "وعفي قدر الدرهم" فإنه شامل لعدم الإثم، فتقدم هذه النقول على ما مر عن الينابيع، والله تعالى أعلم». (ج)

۳) رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

مذکورہ اختلاف کا بنیادی سبب:

دراصل اس باب میں کوئی روایتِ صریحہ موجود نہیں، اس لیے یہ اختلاف پیدا ہوا اور فقہاء نے قیاسات وآثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایتِ باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کثیر واجب الغسل ہے کہ سوال دمِ حیض کے بارے میں ہے جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب الغسل نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرنِ اول سے دمِ مسفوح، بالخصوص دمِ حیض کا نجس ہونا متفق علیہ ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ دراصل منشا سوال یہ تھا کہ عورتوں کو دمِ حیض میں ابتلائے عام ہے اور عمومِ بلویٰ بابِ نجاست میں مؤثر فی التخفیف ہوتا ہے، جیسے منی میں عمومِ بلویٰ کی وجہ سے حقِ رجل میں جواز فرک ہوگیا، اس لیے حضرت اسماءؓ حیض میں تخفیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے معلوم ہوا کہ عمومِ بلویٰ کے قاعدہ سے دمِ حیض مستثنیٰ ہے۔ (۲)

---

(۱) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة صلى وفي ثوبه نجاسة ۵۹/۲، ونصه: «وروي عن أحمد أنه سئل عن الكثير؟ فقال: شبر في شبر. وقال في موضع، قال: قدر الكف فاحش، وظاهر مذهبه أنه ما فحش في قلب من عليه الدم إلخ». (ج)

(۲) ملاحظہ: امام نووی رحمہ اللہ سے متعلق مذکورہ اشکال اور اس کا جواب ہمیں نہ مل سکا، نیز اس حدیث میں حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نہیں تھیں، بلکہ کسی اور عورت نے سوال کیا تھا، حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: عن أسماء بنت أبي بكر، أنها قالت: سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلخ (سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، رقم: ۳۶۱. (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ

(۱۳۹) عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: «كَانَتِ النُّفَسَاءُ تَجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، فَكُنَّا نَطْلِي وُجُوهَنَا بِالوَرْسِ مِنَ الكَلَفِ».(۱)

نفاس کا لغوی تحقیق:

یہ نَفِسَ یَنْفَسُ سے صیغۂ صفت ہے، جس کے معنی ہیں: نفاس والی عورت، نَفِسَتِ المرأة (بصیغہ معروف) اور نُفِسَت المرأة (بصیغۂ مجہول) دونوں کے معنی نفاس آنے کے ہیں، البتہ نَفَست المرأة (بصیغۂ معروف) بعض اوقات حیض کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جب کہ صیغۂ مجہول نفاس کے ساتھ خاص ہے۔(۲)

لفظ "کلف" کی وضاحت:

قوله: "من الكلف":

"کلف" ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں، جو چہرے پر غسل نہ کرنے (یا بدنی کمزوری) کی بناء پر پیدا ہو جاتے ہیں، یہ سیاہ سرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں،(۳) اردو میں انہیں جھائیاں کہتے

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما جاء في وقت النفساء، رقم: ۳۱۱، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب النفساء كم تجلس، رقم: ۶۴۸. (ج)

(۲) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل النون ۶/ ۲۳۸، ونصه: «والنفس: الدم، ونفست المرأة ونفست، بالكسر، نفسا ونفاسة ... قال: يقال: نفست ونفست، فأما الحيض، فلا يقال فيه إلا نفست بالفتح». (ج)

(۳) القاموس المحيط لفيروز آبادي، باب الفاء، فصل الكاف، ص: ۸۵۰، ونصه: «الكلف: ... ومحركة: شيء يعلو الوجه كالسمسم، ولون بين السواد والحمرة، وحمرة كدرة تعلو الوجه». (ج)

ہیں۔ (۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بناء پر چہرے پر چھائیاں پیدا ہو جاتی ہیں، انہیں دور کرنے کے لیے ہم ورس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے ہیں۔ (۲)

نفاس کی اکثر مدت میں اختلاف اور وجۂ اختلاف:

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، (۳) حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر مدت نفاس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اکثر مدت چالیس یوم ہے، (۴) یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی (۵) اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے "شرح المهذب" میں شوافع کا مشہور مذہب ساٹھ (۶۰) یوم کا نقل کیا

---

(۱) فیروز اللغات، ۲۹۴، ونصه: «چھائیاں پڑنا (ا ر- محاورہ) چہرے پر دھبے پڑنا». (ج)

(۲) فائدہ: ورس زرد رنگ کا پودا ہے جو کہ یمن میں کاشت کیا جاتا ہے، جس سے چہرے کی صفائی کے لیے دوا بنائی جاتی ہے۔ (الورس) بوزن الفلس نبت أصفر يكون باليمن تتخذ منه الغمرة للوجه. دیکھیے: مختار الصحاح لزين الدين الرازي، ورس، ص: ۳۳۶. (ج)

(۳) تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي الحنفي، كتاب الطهارة، باب الحيض ۱/ ۳۳، ونصه: «وأما النفاس، فهو الدم الذي يخرج عقيب الولادة، وأقله غير مقدر»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي، كتاب الحيض، فصل في مسائل ذكرها صاحب البحر تتعلق بالمتحيرة ۲/ ۵۲۲، ونصه: «ولا حد لأقله ومعناه لا يتقيد بساعة، ولا بنصف ساعة مثلا، ولا نحو ذلك بل قد يكون مجرد مجة أي دفعة»، وفي التلقين في الفقة المالكي، كتاب الطهارة، باب في الحيض والنفاس إلخ ۱/ ۳۲، ونصه: «وأقل الحيض والنفاس لا حد له»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب الحيض، مسألة ليس لأقل النفاس حد ۱/ ۲۵۱، ونصه: «مسألة: قال: (وليس لأقله حد، أي وقت رأت الطهر اغتسلت، وهي طاهر». (ج)

(۴) الدر المختار للحصكفي، باب الحيض ۱/ ۳۰۰، ونصه: «وأكثره أربعون يوما»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، باب النفاس ۱/ ۱۵۲، ونصه: «وأكثر النفاس أربعون يوما لما روت أم سلمة إلخ». (ج)

(۵) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لحطاب الرعيني، كتاب الطهارة، فصل في بيان حكم الحيض والنفاس ۱/ ۳۷۶، ونصه: «وقال ابن ناجي: سمعت شيخنا يعني البرزلي ينقل غير ما مرة أن بعض أهل المذهب حكى قولا في المذهب باعتبار أربعين ليلة كمذهب أبي حنيفة». (ج)

ہے اور امام ترمذیؒ کے قول پر تعجب کا اظہار کیا ہے،[1] امام مالکؒ کی دوسری روایت ساٹھ (۶۰) یوم کی ہے،[2] امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، جب کہ حضرت حسن بصریؒ کا مسلک پچاس (۵۰) یوم کا ہے۔[3]

دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیثِ مرفوع موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب پر عمل کیا ہے "قالت: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يومًا"۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الحيض ۲/ ۵۲۲، ونصه: «أما حكمه، فمذهبنا المشهور الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي رحمه الله، وقطع به الأصحاب أن أكثر النفاس ستون ولا حد لأقله ... وحكى أبو عيسى الترمذي في جامعه عن الشافعي أنه قال: أكثره أربعون يوما، وهذا عجيب، والمعروف في المذهب ما سبق». (ج)

(۲) المدونة الكبرى للإمام مالك، كتاب الوضوء، ما جاء في النفساء ۱/ ۱۵۳، ونصه: «كان مالك يقول في النفساء: أقصى ما يمسكها الدم ستون يوما». (ج)

(۳) عارضة الأحوذي لابن العربي، كتاب الطهارة ۱/ ۲۲۸، ونصه: «قال أبو حنيفة: أكثر النفاس أربعون يوما، وقال الحسن البصري: أكثره خمسون يوما، وقال مالك والشعبي وعطاء والشافعي: أكثره ستون يوما». (ج)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوْفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

(١٤٠) عَنْ أَنَسٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ».(١)

دو ہمبستریوں کے درمیان غسل کا حکم:

اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جماعین کے درمیان غسل ضروری نہیں،(٢) چنانچہ آنحضرت ﷺ کا عمل اسی بیانِ جواز کے لیے تھا، ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا، آپ ﷺ کا معمول "سنن أبي داود" میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی حدیث میں منقول ہے،(٣) "أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف ذات يوم على نسائه يغتسل عند هذه وعند هذه، قال: فقلت له: يا رسول الله، ألا تجعله غسلاً واحدا؟ فقال: هذا أزكى وأطيب وأطهر"(٤) اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے۔

آپ ﷺ کا قسم بین الزوجات سے متعلق اشتباہ کے مختلف جوابات:

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا بظاہر قسم بین

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الجنب يعود، رقم: ٢١٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء فيمن يغتسل من جميع نسائه غسلا واحدا، رقم: ٥٨٨. (ج)

(٢) عمدة القاري للعيني، كتاب الغسل، باب إذا جامع ثم عاد ومن دار إلخ ٢١٢/٣، ونصه: «قلت: أجمع العلماء على أنه لا يجب بينهما، وإنما هو مستحب حتى إن بعضهم استدل بهذا الحديث على استحبابه»، وكذا في فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب إذا جامع ثم عاد ٣٧٦/١. (ج)

(٣) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد ٢٦٤/١، ونصه: «وعامة عادته ﷺ الاغتسال بين الجماعين، كما في حديث أبي رافع عند أبي داود والنسائي إلخ». (ج)

(٤) أخرجه أبو داود، باب الوضوء لمن أراد أن يعود، رقم: ٢١٩. (ر)

الزوجات کے خلاف ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیسا کہ آیتِ قرآنی: ﴿ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء﴾(١) سے معلوم ہوتا ہے لیکن یہ جواب اس لیے کمزور ہے کہ اگر آپ ﷺ پر قسم کا عدمِ وجوب تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ بات مسلّم ہے کہ آپ ﷺ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے اور کبھی اس رُخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ "طواف علی النساء" صاحبۃ النوبۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے، جب کہ نوبت شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسمت کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے۔

بعض نے کہا کہ یہ واقعہ "عند استیفاء القسمة" پیش آیا، اس کے بعد قسمة کا استیناف ہوا۔(٢)

علامہ بنوریؒ کی بہتر توجیہ:

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ علامہ بنوریؒ نے فرمائی ہے اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دو بار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے اور ایک طوافِ زیارت کے بعد احلال کے وقت، احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفۂ زوجیت سے فارغ ہونا سنت ہے اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواجِ مطہراتؓ ساتھ تھیں، اس لیے آپ ﷺ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض

(١) الأحزاب-٥١/٣٣.(ج)

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب غسل المذي والوضوء منه ٣٧٩/١، ونصه: «ويحتاج من قال به إلى الجواب عن هذا الحديث، فقيل: كان ذلك برضا صاحبة النوبة، كما استأذنهن أن يمرض في بيت عائشة، ويحتمل أن يكون ذلك كان يحصل عند استيفاء القسمة، ثم يستأنف القسمة، وقيل: كان ذلك عند إقباله من سفر؛ لأنه كان إذا سافر أقرع بينهن فيسافر بمن يخرج سهمها، فإذا انصرف استأنف، وهو أخص من الاحتمال الثاني، والأول أليق بحديث عائشة وكذا الثاني، ويحتمل أن يكون ذلك كان يقع قبل وجوب القسمة، ثم ترك بعدها، وأغرب ابن العربي، فقال: إن الله خص نبيه بأشياء، منها أنه أعطاه ساعة في كل يوم لا يكون لأزواجه فيها حق يدخل فيها على جميعهن، فيفعل ما يريد، ثم يستقر عند من لها النوبة، وكانت تلك الساعة بعد العصر، فإن اشتغل عنها كانت بعد المغرب، ويحتاج إلى ثبوت ما ذكره مفصلا».(ج)

سے ایسا کیا اور حالت سفر کی تھی، اس لیے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طوافِ زیارت کے بعد احلالِ کامل وطی سے حاصل ہوتا ہے اور وہاں بھی اسی غرض سے آپ ﷺ نے ایسا کیا۔[1] واللہ سبحانہ أعلم۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد ۱/۲۶۶، ونصه: «قال الراقم: والذي يطمئن إليه القلب أن الواقعة وقعت مرة أو مرتين وذلك في حجة الوداع، وكانت أمهات المؤمنين كلهن معه صلى الله عليه وسلم وخرج ...فكما أنه مطاوب في حق الزوج فكذلك في حق الزوجة، ثم لما أراد الإحلال بمنى يوم النحر بعد الإضافة فكذلك أحل إحلالا كاملا بإتيانهن أداء لسنة الإحلال في حقه وحقهن جميعا، وربما يكون ذلك عند العصر؛ لأنه ﷺ أخر الإضافة عن الظهر ورجع إلى منى فكذلك الإتيان عند العصر قبل الصلاة أو بعده» (م ج)

بابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ تَوَضَّأَ

(١٤١) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ، فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوءًا».(١)

دو ہمبستریوں کے درمیان وضو کے حکم میں ائمۂ کرام کی آراء:

یہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے،(٢) البتہ بعض اہل ظاہر اور یزید بن حبیب مالکیؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں،(٣) جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت "صحیح ابن خزیمة" میں سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے مروی ہے اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے: "فإنه أنشط له في العود"(٤) جس

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب من أتى أهله فأراد أن يعود، رقم: ٣٠٨، وأخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء لمن أراد أن يعود، رقم: ٢٢٠. (ج)

(٢) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الطهارة، سنن الغسل ١٦٢/١، ونصه: «فيستفاد من هذه الأحاديث أن المعاودة من غير وضوء ولا غسل بين الجماعين أمر جائز، وأن الأفضل أن يتخللها الغسل أو الوضوء»، وفي فتح العزيز بشرح الوجيز لأبي حامد الغزالي الشافعي، كتاب الطهارة ١٥١/٢، ونصه: «الثانية يجوز للجنب أن يجامع ثانيا، وأن ينام، ويأكل، ويشرب لكن يستحب أن لا يفعل شيئا من ذلك إلا بعد غسل الفرج والوضوء»، وفي حاشية الشرح الصغير للصاوي المالكي، باب في بيان الطهارة، تنبيه من أراد العود للجماع ١٧٥/١، ونصه: «وندب لجنب وضوء لنوم لا تيمم ولا ينتقض إلا بجماع»: أي يندب للجنب»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، فصل ١١٣/١، ونصه: «ويستحب له الوضوء إذا أراد أن يأكل، أو يعود للجماع، ويغسل فرجه». (ج)

(٣) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الطهارة، باب ما جاء إذا أراد أن يعود توضأ ٣٦٨/١، تحت الرقم: ١٤١، ونصه: «وقال ابن حبيب المالكي وأهل الظاهر: يجب». (ج)

(٤) صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء، باب ذكر الدليل على أن الأمر بالوضوء إلخ، رقم: ٢٢١، وروى هذه الزيادة أيضا ابن حبان والحاكم والبيهقي، معزويا إلى زهر الربي ١٤٧/١. (ر)

سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لیے ہے، لہٰذا یہ امر استحباب کے لیے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لیے، نیز امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت تخریج کی ہے: "قالت: کان النبی ﷺ یجامع، ثم یعود، ولا یتوضأ"۔[1]

اس سے بھی حدیثِ باب کا امر استحباب کے لیے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیثِ باب میں وضو سے مراد معنیٰ لغوی، یعنی "غسل الفرج" لیے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لیے کہ "صحیح ابن خزیمة" کی روایت میں "فلیتوضأ وضوءہ للصلاة" کے الفاظ آئے ہیں،[2] جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں۔[3]

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب الجنب يريد النوم أو الأكل أو الشرب أو الجماع، رقم: ۷۷۴، وفي معارف السنن للبنوري، باب ما جاء إذا أراد أن يعود توضأ ۲۶۹/۱، ونصه: «وكذلك يؤيد الجمهور ما رواه الطحاوي من طريق موسى بن عقبة إلخ». (ر،ز)

(۲) صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء، باب ذكر الدليل على أن الوضوء للمعاودة إلخ رقم: ۲۲۱. (ر)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء إذا أراد أن يعود توضأ ۲۶۹/۱، ونصه: «ومن حمل الوضوء على اللغوي من غسل الفرج، فيرده لفظ ابن خزيمة إلخ». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ إذا أُقِيْمَتِ الصَّلاة وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الخَلاءَ فَلْيَبْدَأ بالخَلاء

(١٤٢) عَنْ عَبْدِ الله بْنِ الأَرْقَمِ، قَالَ: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَخَذَ بِيَدِ رَجُلٍ فَقَدَّمَهُ، وَكَانَ إِمَامَ قَوْمِهِ، وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالخَلَاءِ»،(١) وَفِي البَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَثَوْبَانَ، وَأَبِي أُمَامَةَ، حَدِيثُ عَبْدِ الله بْنِ الأَرْقَمِ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "فليبدأ بالخلاء":

قضائے حاجت کی شدت کے وقت نماز پڑھنے کا حکم:

اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ "مدافعة الأخبثين" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی،(٢) لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے،(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن، رقم: ٨٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في النهي للحاقن أن يصلي، رقم: ٦١٦. (ج)

(٢) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الأول في الإعادة مفسدات الصلاة ١/ ١٩١، ونصه: «وروى ابن القاسم عن مالك ما يدل على أن صلاة الحاقن فاسدة، وذلك أنه روي عنه أنه أمره بالإعادة في الوقت، وبعد الوقت». (ج)

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي الشافعي، كتاب الصلاة، فصل في مبطلات الصلاة وسننها ومكروهاتها ٢/ ٥٩، ونصه: «(و) تكره (الصلاة حاقنا) بالنون أي بالبول (أو حاقبا) بالباء الموحدة: أي بالغائط بأن يدافع ذلك»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة: وإذا حضرت الصلاة وهو يحتاج إلى الخلاء ١/ ٤٥٠، ونصه: «وإذا حضرت الصلاة، وهو يحتاج إلى الخلاء، بدأ بالخلاء) يعني إذا كان حاقنا كرهت له الصلاة حتى يقضي حاجته». (ج)

حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہو تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہِ تحریمی ہے اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے اور ایسی حالت میں نماز مکروہِ تنزیہی ہے[1] اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترکِ جماعت کا عذر نہیں۔[2]

---

(١) الحلبي الكبير، فروع في الخلاصة، ص:٣٦٦، ونصه: «(و) يكره (أن يدخل في الصلاة وقد أخذه غائط أو بول) لقوله عليه الصلاة والسلام: لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافعه الأخبثان متفق عليه، والمراد نفي نفي الكمال كما في نظائره، وهو يقتضي الكراهة (وإن كان الإهتمام) بالبول والغائط (يشغله) أي يشغل قلبه عن الصلاة ويذهب خشوعه (يقطعها) أي يقطع الصلاة ليؤديها على وجه الكمال هذا إذا كان في الوقت سعة فإن خاف إن قطعها أن يخرج الوقت فلا تقطعها لأن التفويت حرام وهذه كراهة فلا يهرب من الكراهة إلي الحرام وكذا إن كان شرع مع الجماعة وخشي إن قطعها أن لا يحصل له جماعة فإنه لا يقطعها قياسا على ما قال في الخلاصه رجل رآي على ثوبه نجاسة أقل من قدر الدرهم فالأفضل أن يغسلها ويستقبل الصلاه وإن كان بحال تفوته الجماعة فإن كان بحال يجد جماعة أخرى تقطع الصلاة ويغسل وإن كان لا يجدأ وفي آخر الوقت يمضي ِفي صلاته انتهى، وقد يفرق بأن الصلاة مع مدافعة الأخبثين مكروهة والصلاة مع ما دون الدرهم من النجاسة ترك المستحب فالصواب في صورة المدافعة الأخبثين أن يقطع وإن فاتته الجماعة لأن ترك السنة أولى من الإتيان بالكراهة وكذا ينبغي أن يكون الحكم فيما إذا كانت النجاسة قدر الدرهم فإن غسلها حينئذ واجب والجماعة سنة وفعل الواجب أولى من فعل السنة فيقطع الصلاة ولو فاتته الجماعة (وإن مضي عليها) أي على الصلاة فيما إذا كان الإهتمام بامساك البول أو الغائط يشغله (أجزاه) أي كفاه فعلها على تلك الحال (وقد أساء) وكان آثما لادائه إياها مع الكراهة التحريمة». (ج)

(٢) رد المحتار لابن عابدين الشامي، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ١/٦٥٤، ونصه: «قوله: ويستحب (قطعها) لمدافعة الأخبثين...لكنه مخالف لما قدمناه عن الخزائن وشرح المنية من أنه إن كان ذلك يشغله أي يشغل قلبه عن الصلاة وخشوعها فأتمها يأثم لأدائها مع الكراهة التحريمية، ومقتضى هذا أن القطع واجب لا مستحب... إلا أن يحمل ما هنا على ما إذا لم يشغله»، وفي الفتاوى الهندية للجنة العلماء، الفصل الثاني في ما يكره الصلاة إلخ ١/١٠٧، ونصه: «ويكره التمطي وتغميض عينيه وأن يدخل في الصلاة وهو يدافع الأخبثين وإن شغله قطعها وكذا الريح وإن مضى عليها أجزأه وقد أساء ولو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي؛ لأن الأداء مع الكراهة أولى من القضاء». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الْمَوطِئِ

(۱۴۳) عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَتْ: قُلْتُ لِأُمِّ سَلَمَةَ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ؟ فَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ»، (۱) وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: «كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَتَوَضَّأُ مِنَ الْمَوْطِئِ».

قوله: "إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر فقالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يطهره ما بعده":

حدیثِ باب کا مصداق اشیائے غیر جاذبہ:

یہ حدیث باجماعِ علماء مؤوّل ہے، اس لیے کہ خف اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلّم ہے کہ ان پر لگی ہوئی خشک جسم دار نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہوجاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر ان پر کوئی گیلی نجاست لگ جائے یا گیلی نجاست لگ کر خشک ہوجائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی۔ (۲)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الأذي يصيب الذيل، رقم: ۳۸۳، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، باب: الأرض يطهر بعضها بعضا، رقم: ۵۳۱. (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في بيان ما يقع به التطهير ۱/۸۴، ونصه: «(وأما) سائر النجاسات إذا أصابت الثوب أو البدن ونحوهما؛ فإنها لا تزول إلا بالغسل، سواء كانت رطبة أو يابسة ... وإن أصاب الخف أو النعل ونحوهما، فإن كانت رطبة لا تزول إلا بالغسل كيفما كانت ... وإن كانت يابسة، فإن لم يكن لها جرم كثيف كالبول والخمر والماء النجس لا يطهر إلا بالغسل... وإن كان غيره كالعذرة والدم الغليظ والروث يطهر». (ج)

جب کہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مس ہوکر وہ بھی پاک ہوجائے گا۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لیے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمِّ ولد سے مروی ہے، جو مجہول ہے،[1] نیز بعض روایات میں انہیں عبدالرحمن بن عوفؓ کی ام ولد قرار دیا گیا ہے، "كما في رواية الباب" اور بعض میں ہود بن عبدالرحمن بن عوفؒ کی، "كما في رواية عبدالله بن المبارك في سنن الترمذي" اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؒ کی، "كما في رواية أبي داود"،[2] لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف نہیں، جہاں تک ام ولد کے بارے میں اضطراب کا تعلق ہے، سو اول تو وہ اسی بات سے ختم ہوجاتا ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن کی ام ولد ہیں جیسا کہ امام ترمذیؒ نے اس کی تصریح کی ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان کو تابعیہ قرار دیا ہے اور ان کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے،[3] لہٰذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراض غیر معقول ہے۔

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکانِ قذر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاساتِ یابسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاسات رطبہ اور نجاسات یابسہ سے تطہیر کے لیے غسل کی ضرورت نہیں اور مُطلب یہ ہے کہ جو نجاستِ یابسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی، بعد کی زمین سے مس ہوکر وہ خود اتر جائے گی۔[4]

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ سائلہ کو

---

(۱) معالم السنن للخطابي، كتاب الطهارة، باب الأذى يصيب الذيل ۱/۱۱۹، ونصه: «وفي إسناد الحديثين مقال، لأن الأول عن أم ولد لإبراهيم بن عبد الرحمن وهي مجهولة لا يعرف حالها في الثقة والعدالة». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الأذى يصيب الذيل، الرقم: ۳۸۳، ونصه: «عن أم ولد لإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف أنها سألت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم إلخ». (ج)

(۳) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، باب النساء، ص: ۷۴۶، ونصه: «حميدة عن أم سلمة يقال: هي أم ولد إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف مقبولة من الرابعة». (ج)

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، باب تطهير النجاسات ۲/۴۶۷، تحت الرقم: ۵۰۴، ونصه: «يطهره: أي الذيل (ما بعده): أي: المكان الذي بعد المكان القذر بزوال ما يتشبث بالذيل من القذر يابسا، كذا قاله بعض علمائنا». (ج)

دامن کے ملوث بالنجاستہ ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ گندی جگہ سے گذرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے، تب بھی وہاں کی فضا کپڑوں پر اثر انداز ہوگی، اس وہم کو دور فرمانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضا اس کی تلافی کردے گی،(۱) لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لیے کہ سائلہ نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا: "إني امرأة أطيل ذيلي" اگر محض فضا کی گندگی سائلہ کے لیے منشاء سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی۔

میری رائے:

لہٰذا احقر کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے، واللہ أعلم، کہ سائلہ کا منشا محض فضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا، بلکہ کیچڑ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا، جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں اور یہ چھینٹیں شرعاً معاف ہیں، "كما صرح به الشامي"،(۲) لیکن آپ نے سائلہ کو مطمئن کرنے کے لیے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہوجائیں، واللہ أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود، قال: كنا نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نتوضأ من الموطئ":

لفظ "مَوطئ" کی وضاحت:

"مَوطئ" مصدر میمی ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگ جاتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا

---

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الموطئ ١/ ٤٧٤، ونصه: «أن حكمه هنا من قبيل أسلوب الحكيم فإن النجاسة كانت غير مشاهدة، وكذا إصابتها الذيل غير أنها توهمت ذلك حيث كانت لا تأمن من إصابتها الخ». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ١/ ٣٢٤، ونصه: «طين الشوارع عفو وإن ملأ الثوب للضرورة ولو مختلطا بالعذرات، وتجوز الصلاة معه». (ج)

دھونا ضروری ہوگا۔ [1]

(۱)المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، كتاب الطهارة، باب في الرجل يطأ الأذى، لا وضوء على من وطيء النجاسة إلخ ۲/ ۲۵۳، ونصه: «والموطئ بفتح الميم وسكون الواو وكسر الطاء، مصدر ميمي بمعنى الوطء، (وقال) الخطابي: الموطئ ما يوطأ في الطريق من الأذى، وأصله الموطوء، وإنما أراد بذلك أنهم كانوا لا يعيدون الوضوء للأذى إذا أصاب أرجلهم لا أنهم كانوا لا يغسلون أرجلهم، ولا ينظفونها من الأذى إذا أصابها اهـ». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيَمُّمِ

(١٤٤) عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ بِالتَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ»،(١) وَفِي البَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، "حَدِيثُ عَمَّارٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "أن النبيّ صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمم للوجه والكفين":

تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں:

ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟

دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

تیمم کی ضربوں میں جمہور اور حنابلہ وغیرہ کا اختلاف:

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ (۵) مذاہب نقل کیے ہیں:(٢)

١) امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعدؒ(٣) اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لیے دو

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ٣٦٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب في التيمم ضربة واحدة، رقم: ٥٦٩. (ج)

(٢) عمدة القاري للعيني، كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ١٩/٤. (ج)

(٣) آپ کا پورا نام أبو الحارث لیث بن سعد مصري ہے، (٩٤-١٧٥ھ = ٧١٣-٧٩١م) ثقہ راوی اور فقیہ اہل مصر کے نام سے جانے جاتے ہیں، آپ نے ابن شہاب زہری، محمد بن عجلان اور ہشام بن عروہ رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں ابن لہیعہ، عبداللہ بن مسلمہ القعنبی اور داؤد بن منصور النسائی رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي، باب اللام، من اسمه ليث ٢٥٥/٢٤). (ج)

ضربیں ہوں گی، ایک "وجه" کے لیے اور ایک "يدين" کے لیے۔(۱)

۲) امام احمدؒ، امام اسحاقؒ،(۲) امام اوزاعیؒ(۳) اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضربہ ہوگا، جس سے "وجه" اور "يدين" دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔(۴)

۳) حسن بن حیؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں "وجه" اور "يدين" دونوں کا مسح کیا جائے گا۔(۵)

۴) محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک "وجه" کے لیے، دوسری "يدين" کے لیے، تیسری دونوں کے لیے۔(۶)

۵) پانچواں مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو "وجه" اور دو "يدين" کے لیے، لیکن ابن

---

(۱)بدائع الصنائع للكاساني، فصل في كيفية التيمم ۱/ ۴۶، ونصه: «وأما كيفية التيمم، فذكر أبو يوسف في الأمالي قال: سألت أبا حنيفة عن التيمم فقال: التيمم ضربتان ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»، وفي المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الوضوء، باب ما جاء في التيمم ۱/ ۱۴۵، ونصه: «والتيمم ضربة للوجه وضربة لليدين»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، باب التيمم ۱/ ۱۸۰، ونصه: «وعندنا يضرب ضربة لوجهه، وضربة لليدين إلى المرفقين»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ۴/ ۱۹، ونصه: «فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم والليث بن سعد إلى أنه ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين». (ج)

(۲)مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه لكوسج الحنبلي، كتاب الطهارة والصلاة ۲/ ۲۰۳، ونصه: «قال إسحاق: وأما التيمم فهو ضربة واحدة للوجه، والكفين»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، مسألة التيمم ضربة إلخ ۱/ ۱۷۹، ونصه: «(والتيمم ضربة واحدة) المسنون عند أحمد التيمم بضربة واحدة». (ج)

(۳)التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، باب العين ۱۹/ ۲۸۲، ونصه: «وقد روي عن الأوزاعي، وهو أشهر عنه أن التيمم ضربة واحدة يمسح بها وجهه، ويديه إلى الكوعين». (ج)

(۴)البيان والتحصيل لابن رشد المالكي، كتاب الوضوء ۱/ ۹۳، ونصه: «والفرض عنده ضربة واحدة للوجه، واليدين إلى الكفين». (ج)

(۵)عمدة القاري للعيني، كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ۴/ ۱۹، ونصه: «وقال الحسن بن حيي وابن أبي ليلى: التيمم ضربتان يمسح بكل ضربة منهما وجهه وذراعيه ومرفقيه». (ج)

(۶)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل أركان التيمم ۱/ ۴۵، ونصه: «وقال ابن سيرين: ثلاث ضربات، ضربة للوجه، وضربة للذراعين، وضربة أخرى لهما جميعا». (ج)

بزیزہؒ[۱] نے کہا ہے کہ سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں۔[۲]

مسح یدین کی مقدار میں مختلف اقوال:

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدین میں ہے اور اس میں چار (۴) مذاہب ہیں:

۱) مرفقین تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالک، امام شافعیؒ، لیث بن سعدؒ اور جمہور کا ہے۔[۳]

۲) صرف رسغین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ،[۴] امام اوزاعیؒ[۵] اور اہل ظاہر کا

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد التونسي ہے، (٦٠٦-٦٦٢ھ=١٢٠٩-١٢٦٤م) ابن بزیزہ کے لقب سے مشہور ہیں، آپ کی تالیفات میں "الإسعاد في شرح الإرشاد"، "شرح الأحكام الصغرى"، "تفسير القرآن"، "شرح التلقين" وغیرہ شامل ہیں۔ (نيل الابتهاج لأحمد التنبكتي، حرف العين المهملة، عبد العزيز بن إبراهيم إلخ، ص: ٢٦٨). (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ١٩/٤، ونصه: «وفي شرح الأحكام لابن بزيزة قالت طائفة من العلماء، يضرب أربع ضربات، ضربتان للوجه، وضربتان لليدين، وقال ابن بزيزة: وليس له أصل من السنة». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل في شرائط ركن التيمم ٤٦/١، ونصه: «التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»، وفي المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، باب ما جاء في التيمم ١٤٥/١، ونصه: «ثم يضرب ضربة أخرى بيديه، فيبدأ باليسرى على اليمنى، فيمرها من فوق الكف إلى المرفق». وفي بحر المذهب للروياني، كتاب الطهارة، باب التيمم ١٨٠/١، ونصه: «وعندنا يضرب ضربة لوجهه، وضربة لليدين إلى المرفقين»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ١٩/٤، ونصه: «إن العلماء اختلفوا في كيفية التيمم، فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم والليث بن سعد إلى أنه ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين». (ج)

(۴) مسائل الإمام أحمد واسحاق بن راهويه لإسحاق الكوسج الحنبلي، كتاب الطهارة والصلاة ٢٠٣/٢، ونصه: «قال إسحاق: وأما التيمم فهو ضربة واحدة للوجه والكفين»، وفي مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل، عدد الضربات في التيمم ١٢١/٢، ونصه: «قلت لأبي: ما تقول في التيمم، فقال: ضربة للوجه والكفين على حديث عمار». (ج)

(۵) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، باب العين ٢٨٢/١٩، ونصه: «وقد روي عن الأوزاعي، وهو أشهر عنه أن التيمم ضربة واحدة يمسح بها وجهه، ويديه إلى الكوعين». (ج)

مسلک ہے۔

۳) رسغین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے[(۱)] اور علامہ زرقانیؒ[(۲)] نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے۔[(۳)]

۴) علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکب وآباط تک ہوگا۔[(۴)]

نقطۂ اختلاف:

دراصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمدؒ واسحاقؒ کے درمیان ہے، جمہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے اور امام احمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے اور یدین کا مسح رسغین تک ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا حدیثِ باب سے استدلال:

ان کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف "مسح الرسغين" کا پتہ چلتا ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمم للوجه

---

(۱) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب التيمم، الباب الرابع في صفة هذه الطهارة ۱/ ۵۷، ونصه: «الاستحباب إلى المرفقين، والفرض الكفان، وهو مروي عن مالك». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني ہے، (۱۰۵۵-۱۱۲۲ھ=۱۶۴۵-۱۷۱۰م) محدث، فقیہ اور اصولی ہیں، قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، آپ کی تصنیفات میں "إشراق مصابيح السير"، "مختصر مقاصد الحسنة" اور "أبهج المسالك" شامل ہیں۔ (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ۱۰/ ۱۲۴). (ج)

(۳) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، النوع الأول: في الطهارة ۱۰/ ۲۵۵، ونصه: «وذهب مالك وأحمد والشافعي في القديم إلى أن الواجب ضربة واحدة، والمسح إلى الكوعين، واعترف النووي والحافظ وغيرهما بأنه الأقوى دليلا لصحة الأحاديث بذلك، وتحمل أحاديث الضربتين وإلى المرفقين على السنية جمعا بينهما». (ج)

(۴) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل أركان التيمم ۱/ ۴۵، ونصه: «وقال الزهري: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى الآباط». (ج)

والكفين" اس میں ہاتھوں کے لیے "کفین" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسغین تک ہوتا ہے، حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث چونکہ "أصح ما في الباب" ہے، اس لیے امام احمدؒ نے اسے اختیار فرمایا۔

جمہور کے دلائل:

اس کے مقابلہ میں جمہور کے مستدلات یہ ہیں:

پہلی دلیل:

"سنن الدار قطني" اور "سنن البيهقي" میں ایک روایت اس طرح منقول ہے: "حدثنا محمد بن مخلد وإسماعيل بن علي وعبد الباقي بن قانع قالوا: نا إبراهيم بن إسحاق الحربي نا عثمان بن محمد الأنماطي ثنا حرمي بن عمارة عن عزرة بن ثابت عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: التيمم ضربة للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين". (رجاله كلهم ثقات، والصواب موقوف).[١]

دلیلِ مذکور پر اعتراضات وجوابات:

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد[٢] ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے: "وعثمان بن محمد متكلم فيه"۔[٣]

---

(١)أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ٦٩١، ونصه: «(قال الدار قطني:) رجاله كلهم ثقات، والصواب موقوف»، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب ذكر الروايات في كيفية التيمم، رقم: ١٠١٦. (ر،ز)

(٢) آپ کا پورا نام عثمان بن محمد بن سعيد الأنماطي ہے، مقبول راوی ہیں، آپ کے اساتذہ میں عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن سعد، ابو یسار محمد بن العلاء رحمہما اللہ اور شاگردوں میں ابوداؤد علی بن حسین الرازی رحمہ اللہ وغیرہ شامل ہیں، آپ کی نسبت کبھی اپنے دادا کی طرف کی جاتی ہے۔ (تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ص: ٣٨٦، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي ١٩/ ٤٨٧). (ج)

(٣)التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، كتاب الطهارة ١/ ٢٣٧، ونصه: «وأما حديث جابر، فقد تكلم في عثمان بن محمد». (ج)

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں[1] اور ابن الجوزیؒ کا ان پر کلام کرنا درست نہیں، چنانچہ علامہ تقی الدین ابن دقیق العیدؒ نے ابن الجوزیؒ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: "ما معناه: إن هذا الكلام لايقبل منه؛ لأنه لم يبين من تكلم فيه، وقد روى عنه أبو داود وأبو بكر بن أبي عاصم وغيرهما، وذكره ابن أبي حاتم في كتابه، ولم يذكر فيه جرحا، ولا تعديلا إلخ"۔[2]

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنیؒ نے موقوفاً بھی روایت کی ہے: "محمد بن مخلد نا إبراهيم الحربي نا أبو نعيم نا عزرة بن ثابت عن أبي الزبير عن جابر" کے طریق سے[3] اور امام دارقطنیؒ نے طریق مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "الصواب موقوف"۔[4]

لیکن یہ اعتراض بھی درست نہیں کیونکہ اول تو ابونعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان بن محمد اور ابونعیم دونوں ثقہ راوی ہیں،[5] ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح

---

(١) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب التيمم ٢٦٨/١، ونصه: «قال ابن دقيق العيد: لم يتكلم فيه أحد... قلت: وقال الدارقطني في حاشية السنن عقب حديث عثمان بن محمد: كلهم ثقات، والصواب موقوف». (ج)

(٢) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب التيمم ١٥١/١، وكذا في التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، ص: ١٨١، ١٨٢، وكذا في بذل المجهود في حل سنن أبي داود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب التيمم ٢٨٣/٢. (ر،ز)

(٣) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ٦٩٢، ونصه: «عن جابر قال: جاء رجل فقال: أصابتني جنابة وإني تمعكت في التراب قال: اضرب، فضرب بيده، فمسح وجهه، ثم ضرب بيده أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين». (ر)

(٤) المصدر السابق، رقم: ٦٩١، ونصه: «حدثنا عثمان بن محمد الأنماطي، ثنا حرمي بن عمارة، عن عزرة بن ثابت، عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "التيمم: ضربة للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين"، رجاله كلهم ثقات والصواب موقوف». (ج)

(٥) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب التيمم ٢٦٨/١، ونصه: «قال ابن دقيق العيد: لم يتكلم فيه أحد... قلت: وقال الدارقطني في حاشية السنن عقب حديث عثمان بن محمد: كلهم ثقات، والصواب موقوف»، وفي تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السابعة من الكتاب ٢٧٣/١، ونصه: «وقال أحمد بن صالح: ما رأيت محدثا أصدق من أبي نعيم، وقال يعقوب الفسوي: أجمع أصحابنا أن أبا نعيم كان غاية في الإتقان». (ج)

ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبتِ زیادت ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریقِ مرفوع کے بارے میں امام حاکمؒ نے فرمایا: "صحيح الإسناد"(۱) حافظ ذہبیؒ نے بھی اس کی تحسین کی ہے(۲) اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "لا يلتفت إلى قول من يمنع صحته"۔(۳)

دوسری دلیل:

جمہور کی دوسری دلیل "مسند البزّار" میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں: "كنت في القوم حتى نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء، فأمرنا، فضربنا واحدة للوجه، ثم ضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين"۔

علامہ زیلعیؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہ حدیث "الدراية في تخريج أحاديث الهداية" میں ذکر کی ہے اور "تلخيص" میں اس کو ذکر کر کے سکوت کیا ہے،(۴) حافظ زیلعیؒ نے "نصب

---

(۱) المستدرك للحاكم، كتاب الطهارة، رقم: ٦٣٦. (ج)

(۲) ملاحظہ: "عمدة القاري" وغیرہ میں اگرچہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ سے متعلق یہی صراحت کی گئی ہے، کہ انہوں نے امام حاکم رحمہ اللہ کی طرح اس حدیث کو صحیح کہا ہے، لیکن "مستدرك" اور "تلخيص الذهبي" کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام حاکم رحمہ اللہ نے تو حدیث مرفوع کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے حدیث موقوف کو صحیح قرار دیا ہے اور حدیث مرفوع کے بارے میں سکوت ہے۔ المستدرك على الصحيحين، كتاب الطهارة، أحكام الطهارة ١/ ١٨٠، ونصه: «(وقد روينا) مضى هذا الحديث عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم باسناد صحيح... عن جابر رضي الله عنه قال جاء رجل فقال أصابني جنابة وإني تمكث في التراب، فقال: اضرب هكذا، وضرب بيديه الأرض، فمسح وجهه، ثم ضرب بيديه، فمسح بهما إلى المرفقين»، «(وحدثنا) علي بن حمشاد... عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: التيمم ضربتان، ضربة للوجه وضربة لليدين إلي المرفقين»، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي: «(أبو نعيم)... جابر جاء رجل، فقال أصابتني جنابة وإني تمكث في التراب، فقال اضرب، فضرب بيديه الأرض، فمسح وجهه، ثم ضرب بيديه فمسح بهما يديه إلى المرفقين "صحيح"»، وفي عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب التيمم للوجه والكفين ٤/ ٢٠، ونصه: «وقال الذهبي أيضا إسناده صحيح ولا يلتفت إلى قول من يمنع صحته». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الطهارة، باب التيمم للوجه والكفين ٤/ ٢٠. (ج)

(۴) أخرجه البزار في مسنده، أول مسند عمار بن ياسر، رقم: ١٣٨٤، وكذا نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب التيمم ١/ ١٥٤، وكذا الدراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب الطهارة، باب التيمم ١/ ٦٨، التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب التيمم ١/ ٢٦٩. (ر،ز)

الراية" میں امام بزارؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے، لیکن بعض نے "عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس عن عمار" کی سند سے روایت کی ہے، جب کہ بعض نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے،(۱) بہرکیف یہ حدیث حسن اور قابلِ استدلال ہے۔

تیسری دلیل:

جمہور کی تیسری دلیل حضرت أبو جهيم بن الحارث بن الصمة الأنصاريؓ کی حدیث ہے: "قال: أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل، فلقيه رجل، فسلم عليه، فلم يرد عليه النبي صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام"۔(۲)

اس روایت میں "يدين" کا لفظ مطلق آیا ہے اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے "شرح السنة" میں "من طريق الشافعي عن إبراهيم بن محمد" کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال: مررت على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يبول، فسلمت عليه، فلم يرد علي حتى قام إلى جدار، فحته بعصا كانت معه، ثم وضع يديه على الجدار، فمسح وجهه وذراعيه، ثم رد علي"،(۳) اس حدیث میں "ذراعين" کا لفظ موجود ہے، جو "مرفقين" کی تحدید پر دلالت کر رہا ہے۔

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب التيمم ۱/۱۵۴، ونصه: «قال البزار: وقد روى هذا الحديث جماعة عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس عن عمار، فتابعوا ابن إسحاق، ورواه غير واحد عن الزهري عن عبيد الله عن عمار، ولم يقل: عن ابن عباس عن عمار»، وفي مسند البزار، مسند عمار بن ياسر رضي الله عنه، أول مسند عمار بن ياسر ۴/۲۲۱، ونصه: «وهذا الحديث قد رواه غير واحد عن الزهري، عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن عمار فتابع ابن إسحاق، ورواه غير واحد عن الزهري، عن عبيد الله ولم يقل، عن ابن عباس، عن عمار». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء إلخ، رقم: ۳۳۷. (ر)

(۳) أخرجه البغوي في سننه، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ۳۶۷. (ر، ت)

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم محمد بن ابی یحییٰ (١) کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔ (٢)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات موجود ہیں، امام دارقطنیؒ نے اپنی "سنن" میں حضرت ابو جہیمؓ کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے راویت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ "ذراعین" آیا ہے، جو صراحۃً جمہور کی تائید کررہا ہے، (٣) بہرحال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حدیث قابلِ استدلال ہے۔

چوتھی دلیل:

جمہور کی چوتھی دلیل "مستدرك حاكم" اور "سنن الدار قطني" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين"۔ (٤)

دلیل مذکور پر اعتراض وجواب:

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان (٥) سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو

---

(١) آپ کا پورا نام إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي ہے، (١٠٠-١٨٤ھ = ٧١٨-٨٠٠م) محدث اور کبار علماء وشیوخ میں سے ہیں، آپ نے یحییٰ بن سعید، موسیٰ بن وردان اور محمد بن المنکدر رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں امام شافعی اور حسن بن عرفہ رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں، قدریہ فرقہ کے عقائد رکھنے کی وجہ سے ائمہ نے آپ کو متروک الحدیث کہا ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ٤١١/٧). (ج)

(٢) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الألف ٥٧/١، ونصه: «إبراهيم بن أبي يحيى، هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي المدني، أحد العلماء الضعفاء». (ج)

(٣) سنن الدار قطني، باب التيمم، رقم: ٦٧١ ورقم: ٦٧٤، ونصه: «فمسح بوجهه وذراعيه». (ر،ز)

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الطهارة، رقم: ٦٣٤، وأخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ٦٨٥. (ر،ز)

(٥) آپ کا پورا نام أبو الحسن علي بن ظبيان بن هلال بن قتادة العبسي ہے، (٠٠٠-١٩٢ھ = ٠٠٠-٨٠٨م) قاضی اور راویٔ حدیث ہیں، آپ نے امام ابوحنیفہ، داؤد بن ابی ہند عبید اللہ بن عمر رحمہما اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ سے روایات لینے والوں میں سفیان بن وکیع، عثمان بن ابی شیبہ اور علی بن المدینی رحمہم اللہ شامل ہیں، ائمہ جرح وتعدیل نے آپ کو ضعیف کہا ہے۔ (تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي ٤٩٦/٢٠). (ج)

مرفوعاً روایت نہیں کیا[1] اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکمؒ نے صدوق کہا ہے[2] (اور امام حاکم کا تساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، ابن نمیرؒ فرماتے ہیں: "یخطئ في حدیثه کله" یحییٰ بن سعید اور امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: "لیس بشيء" اور امام نسائی اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: "متروك" امام ابو زرعہؒ فرماتے ہیں: "واهي الحدیث" امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "یسقط الاحتجاج بأخباره"[3] اسی لیے امام دارقطنیؒ نے اسے موقوف علی ابن عمرؓ قرار دیا ہے،[4] امام بیہقیؒ نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انہوں نے بھی طریقِ موقوف ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔[5]

اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد نہیں، بلکہ اس کے متابعات بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام اعظم ابوحنیفہؒ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں: "عن عبدالعزیز بن أبي رواد[6] عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: کان یتیمم ضربتین: ضربة للوجه، وضربة للیدین إلی المرفقین"۔[7]

یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے: "عبدالعزیز بن أبي رواد من رجال الأربعة، وأخرج عنه

---

(۱) الکامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، من اسمه علی ۹۵/۸، ونصه: «یرفعهما علي بن ظبیان، ویوقفهما غیره». (ج)

(۲) المستدرك للحاکم، کتاب الطهارة، تحت الرقم: ۶۳۴، ونصه: «ولا أعلم أحداً أسنده عن عبیدالله غیر علي بن ظبیان، وهو صدوق». (ج)

(۳) التحقیق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، کتاب الطهارة ۲۳۷/۱، ونصه: «قال ابن نمیر: یخطئ في حدیثه کله، وقال یحیی بن سعید وابن معین وأبو داود: لیس بشيء، وقال النسائي وأبو حاتم الرازي: متروك الحدیث، وقال أبو زرعة: واهي الحدیث جدا، وقال ابن حبان: سقط الاحتجاج بأخباره». (ج)

(۴) سنن الدار قطني، کتاب الطهارة، باب التیمم ۱/ ۳۳۲، تحت الرقم: ۶۸۵، ونصه: «ووقفه یحیی بن القطان وهشیم وغیرهما، وهو الصواب». (ج)

(۵) السنن الکبری للبیهقي، کتاب الطهارة، باب کیف التیمم، تحت الرقم: ۹۹۷، ونصه: «رواه علي بن ظبیان عن عبیدالله بن عمر، فرفعه وهو خطأ، والصواب بهذا اللفظ عن ابن عمر موقوف». (ج)

(۶) آپ کا نام عبد العزیز بن أبي رواد ہے، (۰۰۰ - ۱۵۹ھ = ۰۰۰ - ۷۷۵م) شیخ الحرم، زاہد و عابد اور راوئ حدیث ہیں، آپ نے سالم بن عبداللہ، عکرمہ، نافع اور ضحاک رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن المبارک، مکی بن ابراہیم اور یحییٰ القطان رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي ۵۹۱/۶). (ج).

(۷) مسند أبي حنیفة لابن خسرو، حرف العین، رقم: ۸۷۴. (ر،ت)

البخاري تعليقًا"۔[۱]

اس کے علاوہ "مسند البزار" میں "سليمان بن أبي داود الجزري" کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے[۲] اور جزریؒ اگرچہ ضعیف ہیں،[۳] لیکن متابعت کے لیے کافی ہو سکتے ہیں۔

حدیثِ باب کی توجیہ:

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، "صحیحین" میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بنا پر حالتِ جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمعک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم ﷺ کو دی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا "إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك" (واللفظ لمسلم)۔[۴]

اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت ﷺ کا اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جنابت کی

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: هل يلتفت لأمر ينزل به، تحت الرقم: ۷۵۳، ونصه: «عن ابن عمر: أنه قال: رأى النبي صلى الله عليه وسلم نخامة في قبلة المسجد، وهو يصلي بين يدي الناس، فحتها، ثم قال حين انصرف: إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه، فلا يتنخمن أحد قبل وجهه في الصلاة، رواه موسى بن عقبة، وابن أبي رواد، عن نافع». (ج)

(۲) مسند البزار، مسند ابن عباس، رقم: ۶۰۸۸، ونصه: «حدثنا سليمان بن أبي داود الجزري، قال: سمعت سالما ونافعا يحدثان، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال في التيمم بالصعيد: أن تضرب بكفيك على الثرى، ثم تمسح بهما وجهك، ثم تضرب ضربة أخرى فتمسح بهما ذراعيك إلى المرفقين». (ر، ت)

(۳) التاريخ الكبير للبخاري، باب السين ۱۱/۴، ونصه: «سليمان بن أبي داود الجزري الحراني عن نافع وسالم منكر الحديث». (ج)

(۴) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: ۳۶۸، ونصه: «عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه، أن رجلا أتى عمر، فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء فقال: لا تصل، فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب، وصليت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك»، وكذا في صحيح البخاري، باب التيمم للوجه والكفين، رقم: ۳۴۳. (ر، ز)

حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے، جو حدثِ اصغر میں ہے، اس کی نظیر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ حضرت عائشہؓ کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ غسلِ جنابت میں بڑے تعمق سے کام لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات"۔ (۱)

اسی طرح "أبو داود، باب في الغسل من الجنابة" کے تحت حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت ہے: "أنهم ذكروا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الغسل من الجنابة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما أنا فأفيض على رأسي ثلثا، وأشار بيديه كلتيهما"۔ (۲)

ظاہر ہے کہ دونوں روایتوں کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غسلِ جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے، باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک ضربہ یا مسح کفین کافی ہے، بلکہ الفاظِ مذکورہ سے طریقہ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید "مسند البزار" میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے: "عن عمار كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء، فأمرنا، فضربنا واحدة للوجه، ثم ضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين، رواه البزار، (۳) وقال الحافظ في الدراية بإسناد حسن" (۴) اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لیے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہے۔

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: ۳۳۱، ونصه: «عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن. فقالت: يا عجبا لابن عمرو هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رءوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة، رقم: ۲۳۹. (ر)

(۳) مسند البزار، مسند عمار بن ياسر، رقم: ۱۳۸۴. (ج)

(۴) الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، باب التيمم ۱/۶۸، ونصه: «عن عمار بن ياسر قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة، فأمرنا، فضربنا واحدة للوجه، ثم ضربة أخرى لليدين إلى المرفقين أخرجه البزار بإسناد حسن». (ر، ت)

امام زہریؒ کا استدلال اور اس کا جواب:

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب وآباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں نقل کی ہے، یعنی "تیممنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى المناكب والآباط"۔(۱)

جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزولِ حکمِ تیمم کی ابتداء میں یہ صحابۂ کرامؓ کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، لہٰذا صریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔(۲)

قوله: "قال إسحاق بن إبراهيم":

"راہویہ" لقب کی وجہِ تسمیہ:

اس سے مراد اسحاق بن راہویہ ہیں؛ کیونکہ امام اسحاق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب "راہویہ" تھا اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کے راستہ میں پیدا ہوئے تھے، اس لیے بعض مروزی رفقاء نے ان کا لقب "راہویہ" رکھ دیا۔(۳)

---

(۱) أخرجه الترمذي، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: ۱۴۴. (ج)

(۲) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الطهارة، باب التيمم ۲/ ۴۶۸، ونصه: «وأما رواية الآباط، فقال الشافعي وغيره: إن كان ذلك وقع بأمر النبي صلى الله عليه وسلم فكل تيمم صح للنبي صلى الله عليه وسلم بعده فهو ناسخ له، وإن كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به»، وفي الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم ۱/ ۱۸۵، ونصه: «فدفع مايرد على رواية عمار المثبتة له من وسمة الاضطراب بأن الأول كان اجتهادًا منه والاكتفاء بالكفين انتهاء على المأمور به». (ج)

(۳) وفيات الأعيان لابن خلكان، حرف الهمزة، ابن راهويه ۱/ ۲۰۰، ونصه: «وراهويه ... لقب أبيه أبي الحسن إبراهيم، وإنما لقب بذلك لانه ولد في طريق مكة، والطريق بالفارسية "راه" و "ويه" معناه وجد، فكأنه وجد في الطريق، وقيل: فيه أيضا "راهويه" بضم الهاء وسكون الواو وفتح الياء، وقال إسحاق المذكور: قال لي عبدالله بن طاهر أمير خراسان: لم قيل لك ابن راهويه، وما معنى هذا، وهل تكره أن يقال لك هذا، قلت: اعلم أيها الأمير أن أبي ولد في الطريق، فقالت المراوزة راهويه لأنه ولد في الطريق، وكان أبي يكره هذا، وأما أنا فلست أكره ذلك». (ج)

قوله: "وقال: السارق والسارقة، فاقطعوا أيديهما":

حضرت ابن عباسؓ کے قیاس کا درست مطلب:

حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرقہ میں قطع یدین پر قیاس کر رہے ہیں لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیتِ تیمم میں لفظ "أيدي" کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظیر میں آیتِ سرقہ کو پیش کرتے ہیں، لہٰذا یہ "قياس اللفظ على اللفظ" ہے۔

جمہور نے حضرت ابن عباس کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا ہے اور یہ "قياس المعنى على المعنى" ہے، اس قیاس کو اس لیے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہٰذا یہ اشبہ ہے کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کر کے تیمم کو بھی اس پر محول کیا گیا ہو، نیز شمس الائمہ سرخسی نے "مبسوط" میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ "أيدي" آیتِ تیمم اور آیتِ سرقہ دونوں میں مجمل ہے اور اگر مجمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو "أَحْوَطْ" پر عمل کیا جاتا ہے اور بابِ قطع میں رسغین کی تحدید "أحوط" ہے، جبکہ بابِ تیمم میں مرفقین کی تحدید "أحوط" ہے، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب۔[1]

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في التيمم ۱/۵۵۵، «ونصه: قوله: عن ابن عباس رضي الله عنهما ... فأخذ من إطلاق التيمم ما أخذ من إطلاقهما في آية السرقة، فكان هذا المطلق نظير ذلك المطلق، لا كما قيل: إنه قاس العبادة على العقوبة ... ويمكن أن يلخص الفرق القياسين والملحظين بأن حبر الأمة قاس اللفظ على اللفظ، والآخرون قاسوا المعنى على المعنى، فراعوا جهة المعنى ورجحوه على جهة اللفظ ... وربما يكون أشبه وأدق ملحظا ... ولفظ الإمام السرخسي في المبسوط هكذا: ومن قال: التيمم إلى الرسغ استدل بآية السرقة ... والتيمم عبادة، وفي العبادات يؤخذ بالاحتياط». (ج)

باب (بلا ترجمة)

(١٤٦) عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْرِئُنَا القُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُبًا».[1] حَدِيثُ عَلِيٍّ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَبِهِ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ قَالُوا: يَقْرَأُ الرَّجُلُ القُرْآنَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ، وَلَا يَقْرَأُ فِي المُصْحَفِ إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ.

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: ''بَابُ مَا جَاء فِي الرَّجُلِ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُباً ''۔

قوله: ''عن علي، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئنا القرآن على كل حال ما لم يكن جنبا '':

جنبی کے لیے قراءتِ قرآن کا حکم:

یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءتِ قرآن جائز نہیں،[2] جبکہ امام

---

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الجنب يقرأ، رقم:٢٢٩، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم:٥٩٤.(ج)

(٢)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الطهارة، فصل الغسل ١/٣٧، ونصه: «ولا يباح للجنب قراءة القرآن عند عامة العلماء»، وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الطهارة، باب سنة الوضوء ١/١٤٧، «ونصه: ولا يمنع من قراءة القرآن إلا جنب»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، كتاب الطهارة، باب ما يوجب الغسل، فصل فيما يحرم على الجنب ١/١١٠، ونصه: «ويحرم عليه قراءة آية فصاعدا»، وفي المدخل لابن الحاج المالكي، فصل التعوذ عند خروجه من بيته إلى المسجد للصلاة وغيرها ٢/٤٦، ونصه: «يمنع الجنب من قراءة القرآن حتى يغتسل، ويتيمم إن كان ممن يجوز له التيمم».(ج)

بخاریؒ، ابن منذرؒ اور امام طبریؒ سے یہ مروی ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءتِ قرآن جائز ہے،[1] اس کی تفصیل "باب ماجاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرءان القرآن" میں گذر چکی ہے۔

قوله: "حديث علي حديث حسن صحيح":

حدیثِ باب کی اسنادی حیثیت میں اختلاف:

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن السکن اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے۔[2]

قائلین تصحیح کی توثیق:

لیکن قائلینِ تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لیے کہ عبداللہ بن سلمہ کی امام عجلی رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف یعقوب بن شیبہ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں امام ابو یوسف یعقوب بن شیبہ سے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن سلمہ ثقہ ہیں اور صحابہ کے بعد طبقۂ اُولیٰ کے فقہائے کوفہ میں سے ہیں۔[3]

---

(١) عمدة القاري للعيني، كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت ٣/٢٧٤ قبيل الرقم: ٣٠٥، ونصه: «وأراد البخاري بإيراد هذا، وبما ذكره في هذا الباب الاستدلال على جواز قراءة الجنب والحائض؛ لأن الذكر أعم من أن يكون بالقرآن أو بغيره، وبه قال الطبري وابن المنذر وداود». (ج)

(٢) نيل الأوطار للشوكاني، باب تحريم القراءة على الحائض والجنب ١/٢٨٣، ونصه: «عن علي كرم الله وجهه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته ... ما لم يكن جنبا... قال الشوكاني: الحديث أيضا أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبزار والدارقطني والبيهقي، وصححه أيضا ابن حبان وابن السكن وعبد الحق، والبغوي في شرح السنة ... قال الشافعي: أهل الحديث لا يثبتونه. قال البيهقي: إنما قال ذلك؛ لأن عبد الله بن سلمة راويه كان قد تغير، وإنما روى هذا الحديث بعد ما كبر، قاله شعبة، وقال الخطابي: كان أحمد يوهن هذا الحديث». (ج)

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف العين المهملة ٥/٢٤٢، ونصه: «قال شعبة عن عمرو بن مرة كان عبد الله بن سلمة ... وقال العجلي: كوفي، تابعي، ثقة، وقال يعقوب بن شيبة: ثقة يعد في الطبقة الأولى من فقهاء الكوفة بعد الصحابة». (ر)

علاوہ ازیں "مسند أحمد" میں اس حدیث کا ایک متابع موجود ہے، جس میں ابوالغریف عبیداللہ بن خلیفہ المرادی[۱] نے حضرت علیؓ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ "هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ، ثم قرأ شيئا من القرآن، ثم قال: هذا لمن ليس بجنب، فأما الجنب فلا ولا آية"[۲] اور ابوالغریف بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے،[۳] اس لیے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فيكفي للمتابعة۔

قوله: "ولا يقرأ في المصحف إلا وهو طاهر":

بغیر وضو قرآن کریم چھونے کا حکم:

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر وضو کے قرآن کریم چھونا جائز نہیں۔[۴]

جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؓ کی صحیح مرفوع روایت سے ہے: "لا يمس القرآن إلا طاهر" اس حدیث کی تخریج امام ابن حبان اور حاکم دونوں نے کی ہے،[۵] نیز حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب

(۱) آپ کا پورا نام أبو الغريف عبيد الله بن خليفة الهمداني المرادي الكوفي ہے، تابعی اور راویٔ حدیث ہیں، آپ نے سیدنا علی اور صفوان بن عسال رضی اللہ عنہما سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں ابوروق اور عامر بن السمط رحمہما اللہ شامل ہیں، امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے آپ کو ضعیف کہا ہے۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ٦/١٢). (ج)

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ٨٧٢. (ر، ت)

(۳) الثقات لابن حبان، باب العين، رقم: ٣٨٩٤، ونصه: «عبيد الله بن خليفة الهمداني، أبو غريف يروى عن صفوان بنعسال المرادي عداده في أهل الكوفة روى عنه أبو روق عطية بن الحارث الهمداني». (ج)

(۴) الاختيار لتعليل المختار لمجد الدين الموصلي الحنفي، كتاب الطهارة، ما يحرم على المحدث إلخ ١٣/١، ونصه: «قال: (ولا يجوز للمحدث والجنب مس المصحف إلا بغلافه) غير المشرز لقوله تعالى: {لا يمسه إلا المطهرون}»، وفي مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل للحطاب المالكي ١٨١/١، ونصه: «(فالوضوء الفرض) لكل عبادة لا يصح فعلها إلا بطهارة كالصلاة والطواف فرضها ونفلها ولمس المصحف»، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين الشافعي، كتاب الطهارة، باب الأحداث التي تنقض إلخ، مسألة: لا صلاة ونحوها إلا بطهارة ١/ ٢٠٠، ونصه: «ولا يجوز للمحدث مس المصحف، ولا مس حواشيه، ولا مس جلده المتصل به»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الطهارة، مسألة لا يمس المصحف إلا طاهر ١٠٨/١، ونصه: «قال: ولا يمس المصحف إلا طاهر، يعني طاهرا من الحدثين جميعا». (ج)

(۵) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٦٥٥٩، ونصه: «عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم... ولا يمس القرآن إلا طاهر»، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الزكاة، رقم: ١٤٤٧. (ر)

الرایۃ" میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزامؓ سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے۔ (۱)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیتِ قرآنی: "لا یمسه إلا المطھرون" سے استدلال کرنا ضعیف ہے؛ کیونکہ وہاں "مطھرون" سے مراد فرشتے ہیں، (۲) البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، والله سبحانه وتعالى أعلم۔

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، باب الحيض ١٩٨/١، ونصه: «عن حكيم بن حزام، قال: لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، قال: لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر...وعن عثمان بن أبي العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يمس القرآن إلا طاهر...وعن ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يمس القرآن إلا طاهر». (ج)

(۲) تفسير مجاهد، سورة الواقعة ٦٤٦/١، ونصه: «لا يمسه إلا المطهرون يعني: الكتاب الذي في السماء، يقول: لا يمسه إلا الملائكة، وهم المطهرون». (ج)

بابُ مَا جَاء فِي الْبَوْلِ يُصِيْبُ الأَرْضَ

(١٤٧) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: دَخَلَ أَعْرَابِيٌّ المَسْجِدَ، وَالنَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ، فَصَلَّى، فَلَمَّا فَرَغَ، قَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَاتَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا، فَالتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا»، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ بَالَ فِي المَسْجِدِ، فَأَسْرَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ أَوْ دَلْوًا مِنْ مَاءٍ»، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ».(١)

قوله: "دخل أعرابيٌّ المسجدَ":

حدیثِ باب میں اعرابی کا مصداق:

اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویصرہ تمیمی، بعض نے ذوالخویصرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے۔(٢)

قوله: "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أهريقوا عليه سجلا من ماء":

---

(١)أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا، رقم:٦١٢٨، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة وسننها، رقم:٥٢٨.(ج)

(٢)معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في البول يصيب الأرض ١/٤٩٩، ٥٠٠، ونصه: «واختلف في اسمه ... أنه الأقرع بن حابس ... أنه عيينة بن حصن ... إطلع ذو الخويصرة ... والحاصل: أن ذا الخويصرة لقب به اثنان: أحدهما اليماني، وهو القائل ... وهو البائل في المسجد؛ ولذا قال بعض الفضلاء: فهو القائل والسائل والبائل، حكاه السيوطي في "تنوير الحوالك"».(ج)

زمین کے طریقۂ تطہیر میں ائمۂ ثلاثہ کا حدیثِ باب سے استدلال:

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام مالکؒ وامام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے۔(۱)

حنفیہ کا مسلک اور دلیل:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور یبس سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے،(۲) حنفیہ کی دلیل "أبو داود" میں "باب في طهور الأرض إذا يبست" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكنت فتى شابًّا عزبا، وكانت الكلاب تبول، وتقْبِل، وتُدْبِر في المسجد، فلم يكونوا يرشّون شيئا من ذلك"۔(۳)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی یہ حدیث "السنن الكبرى" میں "كتاب الصلاة" کے تحت تخریج کی ہے،(۴) نیز یہی حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی "صحيح" میں تعليقًا بصيغة الجزم نقل کی، "حمزة بن عبد الله، عن أبيه قال: كانت الكلاب تبول، وتقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله

---

(۱)فقه العبادات على مذهب المالكى لحاجة كوكب عبيد، كتاب الطهارة، الباب الثاني، ص: ۴۲، ونصه: «تطهر الأرض المتنجسة بكثرة إفاضة الماء عليها من مطر وغيره حتى تزول عين النجاسة وأعراضها»، وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الصلاة، باب الصلاة بالنجاسة ۲/۲۵۷، ونصه: «قال الشافعي رضي الله عنه: فإن بال رجل في مسجد أو أرض يطهر بأن يصب عليه ذنوبا من ماء»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب الصلاة بالنجاسة وغير ذلك، فصل أصاب الأرض ماء المطر ۲/۷۲، ونصه: «ولا تطهر الأرض النجسة بشمس ولا ريح ولا جفاف. وهذا قول أبي ثور وابن المنذر والشافعي في أحد قوليه ... ولنا، قول النبي صلى الله عليه وسلم: أهريقوا على بوله سجلا من ماء». (ج)

(۲)الدر المختار، كتاب الطهارة، باب الأنجاس ۱/۳۱۴، ونصه: «وقد أنهيت في الخزائن المطهرات إلى نيف وثلاثين ... وغسل ومسح والجفاف... والحفر يذكر، وقال في الشامية: (قوله: الحفر) أي: قلب الأرض بجعل الأعلى أسفل». (ج)

(۳)أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في طهور الأرض إذا يبست، رقم: ۳۸۲. (ر)

(۴)السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب من قال بطهور الأرض إذا يبست ۲/۴۲۹، ونصه: «قال كانت الكلاب تبول، وتقبل بالمسجد أيام النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا يغيرون من ذلك شيئا». (ر، ز)

صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك"۔[1] اس کے علاوہ "مصنف ابن أبي شيبة" میں ابوجعفر محمد بن علی الباقر کا اثر موجود ہے کہ "قال: زكاة الأرض يبسها"[2] اور "مصنف ابن أبي شيبة" ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ[3] کا بھی اثر موجود ہے کہ "إذا جفت الأرض فقد زكت"[4] ابوقلابہ کا ایک اور اثر "مصنف عبدالرزاق" میں موجود ہے: "جفوف الأرض طهورها"[5] نیز بعض دوسرے صحابہ وتابعین سے بھی اس مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار خلافِ قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔[6]

حدیثِ باب کی توجیہ:

حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریقِ تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقِ تطہیر جائز نہیں۔[7]

والله سبحانه وتعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم

تم شرح أبواب الطهارة فله الحمد وله الشكر

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، الرقم: ۱۷۴. (ر، ت)

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارات، في الرجل يطأ الموضع القذر، رقم: ۶۲۴. (ر، ت)

(۳) آپ کا پورا نام أبو قلابة عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي البصري ہے، (۰۰۰-۱۰۴ھ = ۰۰۰-۷۲۲م) تابعی، قاضی اور ثقہ راوی تھے، آپ نے حضرت انس، حذیفہ اور کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایات لی ہیں اور آپ سے روایت لینے والوں میں ایوب سختیانی اور عاصم الاحول رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة الثانية من التابعين، أبو قلابة الجرمي عبد الله بن زيد ۴/۴۶۸). (ج)

(۴) أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الطهارات، من قال إذا كانت جافة فهو زكاتها، رقم: ۶۲۵ (ر)

(۵) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الصلاة، باب تزيين المساجد، رقم: ۵۱۴۳. (ج)

(۶) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار للصنعاني، مسئله: في بيان الموقوف ۱/۲۳۸، ونصه: «ما ليس للاجتهاد فيه وجه صحيح، ولا فاسد في حكم المرفوع». (ج)

(۷) معارف السنن للبنوری، باب ماجاء في البول يصيب الأرض ۱/۵۰۲، ونصه: «واستدل به الجمهور على ما تقدم من بيان مذهبهم من وجوب إراقة الماء على البول لأجل التطهير... وإن ما ثبت في هذا الحديث هو أحد وجوه حصول الطهارة». (ج)

أَبْوَابُ الصَّلَاةِ

عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم

أَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ

"ليلة الإسراء" کا سنِ وقوع اور فرضیتِ نماز:

اس بات پر تمام اہلِ سیر وحدیث متفق ہیں کہ صلواتِ خمسہ کی فرضیت "ليلة الإسراء" میں ہوئی، (۱) البتہ "ليلة الإسراء" کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کون سے سن میں ہوئی، چنانچہ ۵ سنہ نبوی سے ۱۰ سنہ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جمہور ۱۲ سنہ نبوی کے قائل ہیں۔ (۲)

پھر اس میں کلام ہوا کہ "ليلة الإسراء" سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟ اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ صلواتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی۔ (۳)

امام شافعی رحمہ اللہ کا رجحان:

لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۂ مزمّل کی آیات

---

(۱) فتح الباري لابن رجب، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء ٢/ ٣٠٧، ونصه: «وقد أجمع العلماء على أن الصلوات الخمس إنما فرضت ليلة الإسراء». (ج)

(۲) المسالك في شرح الموطأ إمام مالك لابن العربي، الحديث الأول، الفصل الأول في إسناده ١/ ٣٦٣، ونصه: «اختلف الناس في تاريخ الإسراء... وهذه آثار مختلفة، والصحيح منها إن شاء الله أن الإسراء كان قبل الهجرة بسنة»، وفي رد المحتار، كتاب الصلاة ١/ ٣٥٢، ونصه: «أنهم اختلفوا في أي سنة كان الإسراء بعد اتفاقهم على أنه كان بعد البعثة، فجزم جمع بأنه كان قبل الهجرة بسنة». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب وجوب الصلاة في الثياب ١/ ٤٦٥، ونصه: «ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء صلاة مفروضة». (ج)

ہیں،(۱) یہ سورت مکہ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی۔

بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورۂ مزمّل میں نماز کا حکم مدنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی سورت کے آخر میں "وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ" آرہا ہے اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا۔

لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ قتال کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے: "عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضٰى وَآخَرُوْنَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ" اس میں صراحۃً صیغۂ استقبال موجود ہے،(۲) جو اس امر پر دال ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جارہا ہے اور آیت کے نزول کے وقت قتال نہیں تھا، اس لیے اس سورت کو مکی ماننے میں کوئی حرج نہیں،(۳) لہٰذا امام شافعیؒ کا استدلال درست ہے، البتہ بعض علما نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت ﷺ پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں۔

"ليلة الإسراء" سے پہلے بعض نمازیں پڑھنے کا معمول:

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلوات خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں "ليلة الإسراء" سے پہلے فرض ہو چکی تھیں،(۴) جس کی دلیل یہ آیتِ قرآنی ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ"(۵) یہ

---

(۱) البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين الشافعي، كتاب الصلاة ۸/۲، ونصه: «أول ما افترض الله تعالى من الصلاة قيام نصف الليل، أو دونه؛ لقوله تعالى: يا أيها المزمل». (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب وجوب الصلاة في الثياب ۴۶۵/۱، ونصه: «واستنكر محمد بن نصر المروزي ذلك وقال: الآية تدل على أن قوله تعالى: فاقرءوا ما تيسر منه، إنما نزل بالمدينة لقوله تعالى فيها: وآخرون يقاتلون في سبيل الله، والقتال إنما وقع بالمدينة لا بمكة والإسراء كان بمكة قبل ذلك، وما استدل به غير واضح؛ لأن قوله تعالى: علم أن سيكون ظاهر في الاستقبال، فكأنه سبحانه وتعالى امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المشقة التي علم أنها ستقع لهم، والله أعلم». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ بالليل إلخ ۱۸۹/۷، قبل الرقم: ۱۱۴۱، ونصه: «والثالث: أنه فرض على النبي ﷺ وحده، وروي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما». (ج)

(۴) تفسير القرطبي، سورة الغافر ۳۲۴/۱۵، ونصه: «وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار، يعني صلاة الفجر وصلاة العصر، قاله الحسن وقتادة. وقيل: هي صلاة كانت بمكة قبل أن تفرض الصلوات الخمس ركعتان غدوة، وركعتان عشية». (ج)

(۵) الغافر - ۵۵/۴۰. (ج)

آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورۂ جن میں جنات کے جس سماع کا قرآن میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے،(۱) لیکن یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر فرض تھیں یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تطوعاً پڑھتے تھے، اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ ۶/۲، ونصه: «قال الراقم: اختلفوا في تاريخ هذه الواقعة، فقيل: كانت ذلك في ذي القعدة سنة عشر من البعث ... وإن الإسراء قبل الهجرة بسنتين أو ثلاث فتكون القضية بعد الإسراء، ويقول القسطلاني: والذي تظاهرت أن ذلك أول المبعث وأن مجيء الجن لاستماع القرآن قبل خروجه ﷺ إلى الطائف بسنتين إلخ». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيْتِ الصلاة عَنِ النَّبي ﷺ

(١٤٩) نَافِعُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ البَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ، ثُمَّ صَلَّى المَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ، ثُمَّ صَلَّى العِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ صَلَّى الفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الفَجْرُ، وَحَرُمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ، وَصَلَّى المَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ العَصْرِ بِالأَمْسِ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ، ثُمَّ صَلَّى المَغْرِبَ لِوَقْتِهِ الأَوَّلِ، ثُمَّ صَلَّى العِشَاءَ الآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الأَرْضُ، ثُمَّ التَفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هٰذَا وَقْتُ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الوَقْتَيْنِ.[1] وَفِي البَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَبُرَيْدَةَ، وَأَبِي مُوسَى، وَأَبِي مَسْعُودٍ، وَأَبِي سَعِيدٍ، وَجَابِرٍ، وَعَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، وَالبَرَاءِ، وَأَنَسٍ.

قوله: "أمّني جبرئيل عليه السلام":

امامتِ جبریل کی حکمت اور اس سے بعض مسائل کا استنباط:

یہ حدیث "حدیثِ امامت جبرئیل علیہ السلام" کہلاتی ہے اور بابِ مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دے دی جاتی، لیکن حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ذریعہ عملی تعلیم کو اختیار کیا گیا؛ کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے اور اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوگیا کہ مفضول کا

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب المواقيت، رقم: ٣٩٣. (ج)

امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بناء پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیل علیہ السلام حضور ﷺ سے مفضول تھے اور ایک ضرورت کی بنا پر حضور ﷺ کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے "اقتداء المفترض خلف المتنفل" کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لیے درست نہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں ان پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ متنفل نہ رہے، بلکہ مفترض ہو گئے۔(۱)

قوله: "عند البيت":

اس سے ان حضرات کی تردید ہوگئی جو امامت جبرئیل علیہ السلام کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، باب بیت اللہ کے نیچے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشان بنا ہوا ہے، جس کے بارے میں مشہور ہے کہ امامتِ جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا۔

قوله: "فصلّى الظّهر في الأولى منهما":

امامتِ جبرئیل کی ابتداء کس نماز سے شروع ہوئی؟

امامتِ جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتدا ظہر سے ہوئی تھی، البتہ "سنن الدار قطني" میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا فجر سے ہوئی تھی، (۲) لیکن یہ روایت ضعیف ہے؛ کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجہم (۳) راوی پر

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ۱/۱۶۸، ونصه: «قوله: (أمني جبريل إلخ) قيل: إن هذا دال على جواز اقتداء المفترض خلف المتنقل كما هو مذهب الشافعي، ورواية عن أحمد، وأما مذهب أبي حنيفة ومالك بن أنس والرواية المشهورة عن أحمد: عدم جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل، وقال أبو بكر بن العربي المالكي: إنه تعالى مجده لما أمر جبريل بتعليمه النبي صلى الله عليه وسلم صار جبريل مكلفا، وصارت الصلاة عليه واجبة». (ج)

(۲) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب إمامة جبريل، رقم: ۱۰۱۸، ونصه: «حدثنا محبوب بن الجهم بن واقد مولى حذيفة بن اليمان ثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال، قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاني جبرائيل عليه السلام حين بلمع الفجر». (ر،ز)

(۳) آپ کا پورا نام محبوب بن الجهم بن واقد الكوفي ہے، آپ نے عبیداللہ بن عمرؓ سے روایات لی ہیں اور آپ سے حمید بن الربیع رحمہ اللہ نے احادیث نقل کی ہیں، ائمہ جرح وتعدیل نے آپ کو ضعیف کہا ہے۔ (میزان الاعتدال للذهبي ۳/۴۴۱). (ج)

ہے جو ضعیف ہیں،(۱) لہٰذا یہ صحیح ہے کہ ابتدا ظہر سے ہی ہوئی اور اس کی وجہ علما نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ "ليلة الإسراء" سے اگلے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپ ﷺ نے انبیاء کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی،(۲) اسی لیے امامتِ جبرئیل کی ابتدا ظہر سے کی گئی۔

قوله: "حين كان الفيء مثل الشراك":

وقتِ ظہر کی ابتدا:

اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے؛ کیونکہ اس وقت سایہ تسمہ کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے،(۳) یعنی زوال کے فوراً بعد ظہر ادا کی۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مثلِ اول اور مثلین کا اعتبار سایۂ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، گویا کہ سایۂ اصلی مثل اول اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ حنفیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے۔(۴)

سایۂ اصلی کے استثناء پر بعض غیر مقلدین کا اعتراض:

اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایۂ اصلی کے استثناء پر کتاب وسنت میں کوئی دلیل نہیں۔

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة ۳۰۸/۱، ونصه: «رواه الدارقطني وابن حبان في الضعفاء من طريق أخرى فيها محبوب بن الجهم وهو ضعيف»، وكذا في نصب الراية للزيلعي، باب المواقيت ۲۲۶/۱، ونصه: «أتاني جبرئيل حين طلع الفجر... رواه ابن حبان في كتاب الضعفاء وأعله بمحبوب بن الجهم». (ج)

(۲) تفسير ابن كثير، رواية أم هانئ بنت أبي طالب ۴۰/۵، ونصه: «ثم هبط إلى بيت المقدس، وهبط معه الأنبياء، فصلى بهم فيه لما حانت الصلاة، ويحتمل أنها الصبح من يومئذ، ومن الناس من يزعم أنه أمهم في السماء، والذي تظاهرت به الروايات أنه ببيت المقدس، ولكن في بعضها أنه كان أول دخوله إليه، والظاهر أنه بعد رجوعه إليه». (ج)

(۳) النفح الشذي لابن سيد الناس، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ۳۵۵/۳، ونصه: «فقوله: حتى كان الفيء مثل الشراك عبارة عن قصر الظل ذلك الوقت». (ج)

(۴) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة ۳۵۹/۱، ونصه: «(ووقت الظهر من زواله)... (إلى بلوغ الظل مثليه)... (سوى فيء)... (الزوال)». (ج)

حنفیہ کی طرف سے دلیلِ عقلی:

لیکن یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ اس استثناء پر کسی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے؛ کیونکہ درحقیقت سایۂ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استوائے شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خطِّ استواء کے بالکل نیچے ہیں، ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر جتنے ممالک خط استواء سے قریب تر ہیں، ان میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے اور جوں جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جائیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استوائے شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے تو اگر سایۂ اصلی کے استثناء کا اعتبار نہ کیا جائے، تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی ظہر کا وقت آنا ہی نہ چاہیے اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا چاہیے اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے۔[1]

دلیلِ نقلی:

اس کے علاوہ سایۂ اصلی کے استثناء پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، "سنن النسائي" میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ "ثم صلى العصر حين كان الفيء قدر الشراك وظل الرجل"[2] اس میں مثلِ اول کو قدر شراک کے بعد شمار کیا گیا ہے۔

قوله: "ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظلّه":

انتہائے وقتِ ظہر میں حنفیہ اور جمہور کا اختلاف:

ابتداء وقتِ ظہر میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ زوال کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہائے وقتِ ظہر اور ابتدائے وقتِ عصر میں اختلاف ہے۔

---

(١) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ١٦٩/١، ونصه: «قال بعض غير المقلدين: إن استثناء الفيء من المثل، والمثلين لا أصل له من الشريعة، ويلزمه جواز الظهر بل العصر أيضا وقت الظهيرة في البلدة التي يكون في الزوال فيها مثل الرجل أو أكثر منه». (ج)

(٢) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المواقيت، آخر وقت المغرب، رقم: ٥٢٤. (ر)

امام مالک، امام احمد، امام شافعی اور جمہور رحمہم اللہ کے نزدیک مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے،(۱) البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثلِ اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت "مشترك بين الظهر والعصر" ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔(۲)

امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں: ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور صاحبینؒ نے اسے اختیار کیا ہے۔(۳) دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے، اس کے بعد عصر ہوتی ہے۔ تیسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ مثلِ اول سے مثلِ ثانی تک کا وقت مہمل ہے۔ اور ایک قول کے مطابق یہ روایت اسد بن عمرو سے مروی ہے۔ چوتھی روایت یہ ہے کہ مثلین سے کچھ پہلے تک ظہر کا وقت ہوتا ہے اور مثلین کے بعد عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔(۴)

---

(۱) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الفصل الأول في معرفة الأوقات المأمور بها ۱/۱۰۰، ۱۰۱، ونصه: «اتفقوا على أن أول وقت الظهر الذي لا تجوز قبله هو الزوال... فأما آخر وقتها الموسع فقال مالك والشافعي وأبو ثور: هو أن يكون ظل كل شيء مثله... فواجب أن يكون أول العصر أكثر من قامة وأن يكون هذا هو آخر وقت الظهر»، وفي مختصر الخرقي الحنبلي، كتاب الصلاة، باب المواقيت، ص: ۱۹، ونصه: «قال وإذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر فإذا صار ظل كل شيء مثله فهو آخر وقتها»، وفي المنهاج القويم لابن حجر الهيتمي الشافعي، باب الصلاة ۱/۷۰، ونصه: «أول وقت الظهر زوال الشمس... وآخره مصير ظل كل شيء مثله غير ظل الاستواء... وأول وقت العصر إذا خرج وقت الظهر، ولا يظهر ذلك إلا إن زاد ظل الشيء على مثله قليلا». (ج)

(۲) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الأول في معرفة أوقات الصلاة ۱/۱۰۱، ونصه: «أن مالكا يرى أن آخر وقت الظهر، وأول وقت العصر هو وقت مشترك للصلاتين معا أعني بقدر ما يصلي فيه أربع ركعات». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر ۵/۳۳، تحت الرقم: ۵۴۵، ونصه: «وعند أبي يوسف ومحمد: إذا صار ظل كل شيء مثله يخرج وقت الظهر، ويدخل وقت العصر، وهي رواية الحسن بن زياد عنه، وبه قال مالك والشافعي وأحمد والثوري وإسحاق». (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ ۲/۹-۱۱، ونصه: «ثم اختلفت الروايات عن الإمام، فالرواية المشهورة أن وقته ينتهي إلى المثلين، واختاره أصحاب المتون ... والرواية الثانية: إنه ينتهي إلى المثل الأول، وبعده وقت العصر مثل مذهب الجمهور ... والرواية الثالثة: أنه إذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر، ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه، وعلى هذا يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر... والرواية الرابعة: أنه إذا صار الظل أقل من قامتين يخرج وقت الظهر، ولا يدخل وقت العصر حتى يصير قامتين»، وكذا في فيض الباري للكمشيري، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها ۲/۱۲۸-۱۳۰. (ج)

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اور اس کی مؤیدات:

حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لیے تیسری روایت کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے، لہٰذا اگر یہ لوگ ظہر اور عصر کی نمازیں مثل ثانی کے وقت میں پڑھ لیں تو اس کی گنجائش ہے،(۱) تاہم امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے،(۲) جمہور اس کے خلاف حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مثلِ اول کی تصریح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایات پیش کی جاتی ہیں:

۱) "سنن الترمذي" میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم"(۳) وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثلِ اول پر نہیں ہوتا۔(۴)

۲) "سنن الترمذي" میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في سفر ومعه بلال، فأراد أن يقيم، فقال: أبرد ثم أراد أن يقيم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبرد في الظهر قال: حتى رأينا فيء التلول، ثم أقام فصلى، فقال

---

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها ١٢٨/٢، ونصه: «فإذا حققت الروايات، فاعلم أن الناس جعلوها روايات شتى، وهي تنحط على محط واحد، ومرجع الكل عندي، أن المثل الأول وقت مختصر بالظهر، والمثل الثالث بالعصر، والثاني يصلح لهما، والمطلوب هو الفاصلة بينهما في العمل، فإن عجل الظهر فصلاها بعد الزوال يعجل العصر ويصليها على المثل، وإن أخر الظهر فصلاها على المثل يصلي العصر أيضا مؤخرا إبقاء للفاصلة بينهما، فلا يؤخر الظهر مع تعجيل العصر؛ لأنه ربما يوجب الجمع مع أن المطلوب هو الفاصلة، نعم تلك الفاصلة قد ترتفع لأجل السفر والمرض، فللمسافر أن يجمع بين الظهر والعصر في المثل الثاني».(ج)

(۲) معارف السنن للبنورى، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم ٩/٢، ونصه: « فالرواية المشهورة أن وقته ينتهي إلى المثلين، واختاره أصحاب المتون ... واختاره أكثر الشارحين».(ج)

(۳) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في تأخير الظهر في شدة الحر، رقم: ١٥٧.(ر)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة ٢١/٥، ونصه: «وحديث الإبراد دل على عدم خروج وقت الظهر لأن امتداد الحر في ديارهم في ذلك الوقت».(ج)

رسول الله صلی الله علیه وسلم: إن شدة الحر من فیح جهنم، فأبردوا عن الصلاة"۔[1]

یہی راویت "صحیح البخاري" میں بھی آئی ہے، اس میں "حتی ساوی الظل التلول" کے الفاظ آئے ہیں،[2] جس کے معنی ہیں ٹیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہوگیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نمازِ ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا اور عرب کے ٹیلے عموماً منبسط (پھیلے ہوئے) ہوتے ہیں، اس لیے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے اور ان کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے، جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔[3]

۳) "صحیح البخاري" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے "أنه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: إنما بقاء کم فیما سلف قبلکم من الأمم کما بین صلاة العصر إلی غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا حتی إذا انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قیراطاً قیراطاً، ثم أوتي أهل الإنجیل الإنجیل، فعملوا إلی صلاة العصر، ثم عجزوا فأعطوا قیراطاً قیراطاً، ثم أوتینا القرآن فعملنا إلی غروب الشمس فأعطینا قیراطین قیراطین، فقال أهل الکتابین: أي ربنا أعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین، وأعطیتنا قیراطاً قیراطاً، ونحن کنا أکثر عملاً، قال الله عز وجل: هل ظلمتکم من أجرکم من شيء؟ قالوا: لا، قال: وهو فضلي أوتیه من أشاء"[4] اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی "موطأ" میں "باب التفسیر" میں ذکر کی ہے۔[5]

اس حدیث میں عصر ومغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو "ما بعد العصر" کی

---

(۱) المصدر السابق، رقم: ۱۵۸. (ر)

(۲) صحیح البخاري، کتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا کانوا جماعة، رقم: ۶۲۹. (ر)

(۳) معارف السنن للبنوري، حدیث إبراد الظهر ۲/ ۲۱، ونصه: «وجه استدلال به التلول منبطحة في الغالب غیر شاخصة فلا یظهر لها ظل إلا إذا ذهب وقت کثیر من الزوال، وفیه أن التحدید لظل التلول لا یجدي ما لم یثبت أنه لا یری لمثلها ظل ما لم یکن ظل الشاخصین مثلین وهذا مشکل». (ج)

(۴) المصدر السابق، کتاب مواقیت الصلاة، باب من أدرك رکعة من العصر قبل الغروب، رقم: ۵۵۷. (ر)

(۵) موطأ للإمام مالك بروایة الإمام محمد، باب التفسیر، رقم: ۱۰۰۸. (ر)

مدت "ما بعد الظهر" سے بڑھ جاتی ہے۔(١)

میری رائے:

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے، البتہ حضرت ابوہریرہؓ کا ایک اثر موقوف "موطأ إمام مالك" میں مروی ہے کہ "صل الظهر إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان ظلك مثليك"(٢) اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیثِ جبرئیلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیثِ جبرئیلؑ کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، اسی بنا پر بعض حنفیہ نے مثلِ اول والی روایت کو لیا ہے، "کما في الدر المختار"،(٣) اور بعض نے وقتِ مہمل کو ترجیح دی ہے۔(٤)

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے کہ "ما بين المثلين" کا وقت "مشترك بين الظهر والعصر" ہے اور معذورین ومسافرین کے لیے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز

---

(١) شرح مختصر الطحاوي للجصاص، باب المواقيت ٤٩٧/١، ونصه: «قوله صلى الله عليه وسلم: فغضبت اليهود والنصارى، فقالوا: كنا أكثر عملاً، وأقل عطاء، ومعلوم أن كثرة عملهم كانت لأجل امتداد وقتهم، وقصر وقت أمتنا. فلو كان وقت العصر من حين المثل لصار وقت العصر أطول من وقت الظهر، وهذا يبطل معنى التشبيه؛ لأن النصارى حينئذ لا يكونون أكثر عملاً، فدل ذلك على أن وقت الظهر أوسع من وقت العصر، وهذا لا يصح إلا أن يكون وقت الظهر إلى المثلين، ووقت العصر بعده». (ج)

(٢) موطأ للإمام مالك، باب وقوت الصلاة، رقم: ٩. (ر)

(٣) الدر المختار، كتاب الصلاة ٣٥٩/١، ونصه: «(ووقت الظهر من زواله) أي ميل ذكاء عن كبد السماء (إلى بلوغ الظل مثليه) وعنه مثله، وهو قولهما وزفر والأئمة الثلاثة، قال الإمام الطحاوي: وبه نأخذ، وفي غرر الأذكار: وهو المأخوذ به، وفي البرهان: وهو الأظهر؛ لبيان جبريل، وهو نص في الباب، وفي الفيض: وعليه عمل الناس اليوم، وبه يفتى». (ج)

(٤) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم ١٠/٢، ١١، ونصه: «الرواية الثالثة ... وعلى هذا يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل ... كذا في البدائع والعناية على هامش الفتح ... وقال في العناية: قال الكرخي: وهذه أعجب الروايات إلي؛ لموافقتها لظاهر الأخبار». (ج)

ہیں۔(۱)

قوله: "وصلى العشاء حين غاب الشفق":

انتہائے وقتِ مغرب میں امام شافعیؒ کی ایک روایت:

انتہائے وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں،(۲) اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبرئیلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی۔

جمہور کی طرف سے تردید:

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشا تعجیلِ مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا(۳) اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحبّہ کی تحدید بھی کی ہے۔

جمہور کا مذہب اور امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول:

لیکن امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ انتہائے وقتِ مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے اور وہی ابتدائے عشاء ہے،(۴) اور جمہور کا بھی یہی قول ہے۔(۵)

---

(۱) فيض الباري للكشميري، باب مواقيت الصلاة وفضلها ۱۲۸/۲. (ج)

(۲) تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي، كتاب الصلاة ۴/۱، ونصه: «والمغرب يدخل وقته... قال الإسنوي: ... وفي الجديد ينقضي بمضي قدر زمن وضوء... وستر عورة... وأذان... وإقامة... وخمس ركعات»، وكذا في متن أبي شجاع المسمى الغاية والتقريب، كتاب الصلاة ۸/۱. (ج)

(۳) المبسوط للسرخسي، باب مواقيت الصلاة ۱۴۴/۱، ونصه: «وتأويل حديث إمامة جبريل عليه السلام أنه أراد بيان وقت استحباب الأداء، وبه نقول: إنه يكره تأخير المغرب إلخ». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، باب أوقات الصلوات الخمس ۱۱۱/۵ ونصه: «وذهب المحققون من أصحابنا إلى ترجيح القول بجواز تأخيرها ما لم يغب الشفق، وأنه يجوز ابتداؤها في كل وقت من ذلك، ولا يأثم بتأخيرها عن أول الوقت، وهذا هو الصحيح أو الصواب الذي لا يجوز غيره». (ج)

(۵) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لحطاب الرعيني، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۳۹۳/۱، ونصه: «وفي صحيح مسلم وقت المغرب إلى أن تغيب حمرة الشفق... فهذا يقتضي أن وقتها متسع»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب المواقيت، مسألة: قال: وإذا =

شفق کی تعیین میں ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین کا موقف:

لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے:

ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین شفق سے مرادِ شفقِ احمر لیتے ہیں،(١) یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباس، عبادہ بن الصامتؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا ہے اور شداد بن اوسؓ بھی اسی کے قائل ہیں۔(٢)

امام ابوحنیفہؒ کا موقف:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفق ابیض مراد ہے،(٣) یہی قول صحابہؓ میں سے حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء

= غابت الشمس إلخ ١/٢٧٦، ونصه: «أما دخول وقت المغرب بغروب الشمس فإجماع أهل العلم، لا نعلم بينهم خلافا فيه، والأحاديث دالة عليه، وآخره مغيب الشفق». (ج)

(١) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فضيلة الأوقات ١/٢٧٤، ونصه: «الشفق في قول أبي حنيفة رحمه الله البياض، وفي رواية أسد بن عمرو أنه الحمرة، وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي»، وفي المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الصيام، باب في السحور ومن أكل بعد طلوع الفجر ١/٢٦٥، ونصه: «سألنا مالكا عن الشفق ما هو، فقال: الحمرة»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، باب مواقيت الصلاة ٣/٣٥، ونصه: «وأول وقت العشاء إذا غاب الشفق وهو الحمرة»، وفي الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي الحنبلي، باب شروط الصلاة ١/٤٣٤، ونصه: «وقتها من مغيب الشمس إلى مغيب الشفق الأحمر هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب». (ج)

(٢) النفح الشذي لابن سيد الناس، باب ما جاء في وقت صلاة العشاء الآخرة ٣/٤٠٢، ونصه: «قال أبو محمد اليزيدي: والشفق شفقان، فأحدهما البياض والآخر الحمرة، فوقت المغرب عند ابن أبي ليلى، وسفيان الثوري، ومالك، والشافعي، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، والحسن بن حي، وداود وغيرهم يخرج ويدخل وقت العشاء الآخرة بمغيب الحمرة، وهو المروي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وعبادة بن الصامت وشداد بن أوس». (ج)

(٣) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب المواقيت ١/٤٠، ونصه: «الشفق هو البياض الذي في الأفق بعد الحمرة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى». (ج)

میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، ابوثورؒ اور ایک روایت کے مطابق امام اوزاعیؒ (۱) اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۲)

اختلاف کا اصل سبب لفظِ شفق کا مصداق:

دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے اور اس میں علماءِ لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمرۃ پر ہوتا ہے، یا بیاض پر بھی، خلیل بن احمد (۳) وغیرہ کا قول یہ ہے کہ "الشفق هو الحمرة" (۴) چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرۃ مراد لی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض اہلِ لغت کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرۃ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، (۵) لہٰذا غیبوبت شفق اس وقت متحقق ہوگی جبکہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا: "إن أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق" (۶) یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے، جبکہ بیاض غائب ہو جائے اور "سنن أبي داود" کی ایک روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد

---

(۱) شرح أبي داود للعيني، باب المواقيت ۲/ ۲۳۹، ونصه: «وهو البياض المعترض في الأفق عند أبي حنيفة؛ لأنه من أثر النهار، وبه قال زفر، وداود، والمزني، واختاره المبرد، والفراء، وهو قول أبي بكر الصديق، وعائشة، وأبي هريرة، ومعاذ، وأبي، وابن زبير، وعمر بن عبد العزيز، والأوزاعي». (ج)

(۲) شرح التلقين للمازري المالكي، كتاب الطهارة، باب المياه وأحكامها، فصل في الأعيان الطاهرة ۱/۳۹۷، ونصه: «وقال أبو حنيفة هو البياض... وقد أشار بعض أشياخي إلى أن مالكا وافق أبا حنيفة أيضا»، وكذا في شرح سنن ابن ماجه للسيوطي، باب الاستبراء بعد البول استبراء الذكر ۱/ ۴۹، ونصه: «وقال العيني وقال عمر بن عبد العزيز... ومالك في رواية... حتى يغيب الشفق الأبيض». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو عبد الرحمن خليل بن أحمد الفراهيدی ہے، (۱۰۰-۱۷۰ھ = ۷۱۸-۷۸۶م) لغت عربی کے امام، علم العروض کے مدون اول، شاعر اور عربیت کے شہسوار مانے جاتے تھے، آپ نے لغت عربی کی پہلی ڈکشنری "كتاب العين" کے نام سے لکھی، آپ کے شاگردوں میں امام سیبویہ اور نضر بن شمیل رحمہما اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۷/۹۷). (ج)

(۴) كتاب العين للفراهيدي ۵/۴۵، ونصه: «والشفق: الحمرة من غروب الشمس إلى وقت العشاء». (ج)

(۵) مشارق الأنوار على صحاح الآثار لعياض بن موسى، حرف الشين مع سائر الحروف، ش ق ق ۲/۲۵۷، ونصه: «وقال بعض أهل اللغة: الشفق ينطلق على البياض والحمرة». (ج)

(۶) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة إلخ، رقم: ۱۵۱. (ر)

ہے: "يصلي العشاء حين يسود الأفق"[1] اور ظاہر ہے کہ بیاض کی موجودگی میں سوادِ افق متحقق نہ ہوگا اور اس سے زیادہ صریح روایت امام طبرانیؒ نے "المعجم الأوسط" میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے: "ثم أذّن للعشاء حين أذهب بياض النهار، وهو الشفق"۔[2]

امام صاحبؒ کے موقف پر اشکال وجواب:

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفقِ ابیض کا غروب بعض اوقات ثلث لیل سے بھی متجاوز ہوجاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمدؒ (استاذ سیبویہ)[3] کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفقِ ابیض کا مشاہدہ کیا تو وہ آدھی رات کے بعد غروب ہوئی۔[4]

اس کا جواب یہ ہے کہ جو سفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی، سورج کی روشنی نہ تھی؛ کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ بلادِ معتدلہ میں سورج کے اٹھارہ (۱۸) درجہ زیرِ افق چلے جانے کے بعد اس کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی،[5] البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی نظر آجاتی ہے، بقائے

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، رقم: ۳۹۴. (ر)

(۲) أخرجه الطبراني في الأوسط، باب الميم، رقم: ٦٧٨٧. (ر، ت)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب منه ۲/ ۲٦، ونصه: «وقال الخليل بن أحمد -شيخ سيبويه-: راعيت البياض بمكة فما ذهب إلا بعد نصف الليل». (ج)

(۴) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۱/ ۱۴۵، ونصه: «وهذا؛ لأن في اعتبار البياض معنى الحرج فإنه لا يذهب إلا قريبا من ثلث الليل (وقال) الخليل بن أحمد راعيت البياض بمكة فما ذهب إلا بعد نصف الليل». (ج)

(۵) شرح چغميني لموسى قاضي زاده، ونصه: «وقد عرف بالتجربة أن أول الصبح وآخر الشفق إنما يكون إذا كان انحطاط الشمس ثمانية عشر جزءا». (بحوالة أحسن الفتاوى ۲/ ۱۷۵) وفي استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الأصطرلاب لأبي ريحان البيروني، ص: ۱۰٦، ونصه: «وعند أهل هذه الصناعة أن طلوع هذه الضياء ومغيبه يتفق بكون الشمس منحطة على الأفق تحت الأرض سبعة عشر جزءا على دائرة الإرتفاع وعند بعضهم ثمانية عشر جزءا، وهذا المقدار مأخود من التجربة المتواترة والامتحان المترادف». وفي إيضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس بوقت طلوع الفجر وغروب الشفق للعلامة محمد عبدالوهاب المراكشي، ص: ۳۲، ونصه: «وقد اتضح مما ذكرناه من كلام هؤلاء العلماء الفلكيين المقتدى بهم سلفا وخلفا أمور، منها: أن الخلاف الواقع بينهم في قدر انحطاط الشمس تحت الأفق وقت ابتداء طلوع الفجر هو ما بين ۱۸ درجة و ۲۰ درجة ليس إلا عليه، فمن قال: بأن طلوع الفجر إنما يكون وقت انحطاط الشمس تحت الافق ۱٦ درجة و ۳۰ دقيقة، فقد خالف إجماع الفلكيين والمسلمين والأوربيين الخ». (ج)

وقتِ مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں،[1] لہٰذا شفق کے باب میں دلائل کے لحاظ سے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مثلین کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں امام ابوحنیفہؒ کی کئی روایات ہیں اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف بھی رجوع ثابت ہے، صدرالشریعۃ[2] نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔[3]

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ "ما بين الشفقين" کا وقت معذورین اور مسافرین کے لیے "مشترك بين المغرب والعشاء" ہے۔[4]

قوله: "ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه":

انتہائے وقتِ عصر میں امام اوزاعی وغیرہ کا جمہور کے ساتھ اختلاف:

اس سے استدلال کرکے امام اصطخری[5] یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت مثلین پر ختم ہوجاتا

---

(۱) معارف السنن للبنوری، باب منه ۲/۲٦، ونصه: «قال الشيخ: إن الغوارب أربعة كما أن الطوالع أربعة فكما يطلع أولا البياض في الأفق ثم ينتشر البياض ثم تطلع الحمرة ثم تطلع الشمس فكذلك تغرب الشمس ثم تغيب الحمرة ثم يغيب البياض المعترض ثم بياض مستطيل شبه الصبح الكاذب وبدله فالبياض الذي يتمادي إلى نصف الليل أو نحوه هو هذا البياض المستطيل شبه صبح الكاذب وليس البياض يبقي بعد مغيب الحمرة مدة قصيرة، وهو الذى عناه أبو حنيفة وأتباعه فاشتبه الأمر على الخليل». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود الحنفي ہے،(۰۰۰-۷۴۷ھ = ۰۰۰-۱۳۴٦م) فقیہ، محدث، مفسر، نحوی، ادیب اور منطقی تھے، آپ کی مشہور تصانیف میں "شرح الوقاية"، "الوشاح"، "تعديل العلوم"، "التنقيح" اور "التوضيح" شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۴/۱۹۷). (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الصلاة ۱/۳٦۱، ونصه: «(و) وقت (المغرب منه إلى) غروب (الشفق وهو الحمرة) عندهما، وبه قالت الثلاثة، وإليه رجع الإمام كما في شروح المجمع وغيرها، فكان هو المذهب»، وفي شرح الوقاية لصدر الشريعة، كتاب الصلاة ۲/۲۰٦، ونصه: «(وللمغرب منه إلى مغيب الشفق، وهو الحمرة عندهما، وبه يفتى)، وعند أبي حنيفة الشفق هو البياض». (ج)

(۴) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة ۲/۱۳۳، ونصه: « وترتفع تلك المطلوبية في السفر والمرض، فيجوز الجمع فيه كالجمع بين الظهرين في المثل الثاني». (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري ہے،(۲۳۵-۳۴٦ھ = ۸۵۰-۹۵۷م) عالم، سیاح اور جغرافیہ کے فن میں ماہر تھے، عرب، ہندوستان اور دیگر ممالک کا سفر کیا، آپ نے "صور الأقاليم" اور "مسالك الممالك" کے نام سے دو کتابیں لکھیں۔ (الأعلام للزركلي ۱/٦۱). (ج)

ہے،[۱] اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروبِ شمس تک باقی رہتا ہے[۲] اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقتِ مستحب ہے۔[۳]

قوله: "ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل":

انتہائے وقتِ عشاء میں اہلِ علم کی آراء:

اس حدیث کی بنا پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقتِ عشاء ثلثِ لیل پر ختم ہوجاتا ہے۔[۴]

امام شافعی کا مسلک اور استدلال:

امام شافعیؒ ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہے،[۵] اور اس کی

---

(۱)فتح الباري لابن رجب، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر ۴/ ۲۹۰، ونصه: «وقال الإصطخري من الشافعية: يخرج وقت العصر بالكلية حتى يصير ظل الشيء مثليه، ويصير بعد ذلك قضاء». (ج)

(۲)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل شرائط أركان إلخ ۱/ ۱۲۳، ونصه: «وآخره حين تغرب الشمس عندنا»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، كتاب الصلاة، باب وقت الصلاة والأذان ۱/ ۳۸۱، ونصه: «آخر وقت العصر من طريق الاختيار أن يصير ظل كل شيء مثليه، وما بعد هذا وقت الجواز من غير كراهية إلى أن تصفر الشمس وما بعدها وقت الجواز مع الكراهة إلى أن تغرب الشمس»، وفي الذخيرة للقرافي المالكي، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في وقت صلاة العصر ۲/ ۱۳، ونصه: «وأول وقتها إذا صار ظل كل شيء مثله إلى غروب الشمس»، وفي عمدة الفقه لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب شرائط الصلاة، ص: ۲۲، ونصه: «ووقت العصر... ثم يذهب وقت الاختيار، ويبقى وقت الضرورة إلى غروب الشمس». (ج)

(۳)المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، مذاهب العلماء في وقت المغرب والعشاء ۳/ ۲۸۷، ونصه: «(وأجابوا) عن حديث الباب الذى أخذ به الإصطخرى بأنه محمول على بيان وقت الاختيار لا لاستيعاب وقت الاضطرار والجواز، وهذا الحمل لا بد منه للجمع بين الأحاديث، وهو أولى من قول من قال إن هذه الأحاديث ناسخة لحديث جبريل؛ لأن النسخ لا يصار إليه مع إمكان الجمع». (ج)

(۴)شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب مواقيت الصلاة وفضلها، باب وقت العشاء إلى نصف الليل ۲/ ۱۹۷، ونصه: «فروي عن عمر بن الخطاب، وأبي هريرة أن آخر وقتها إلى ثلث الليل، وهو قول عمر بن عبد العزيز، ومكحول، وإليه ذهب مالك لغير أصحاب الضرورات». (ج)

(۵)المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۳/ ۳۶، ونصه: «وقال في القديم والإملاء: إلى نصف الليل؛ لما روى عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: وقت العشاء ما بينك وبين نصف الليل». (ج)

دلیل اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل"۔(۱)

احناف کا مسلک اور شافعیہ کی دلیل کی توجیہ:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلثِ لیل تک مستحب ہے اور نصفِ لیل تک جائز ہے اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوعِ فجر پر ہوتی ہے۔(۲)

حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعۂ روایات پر مبنی ہے؛ کیونکہ آپ ﷺ سے ثلثِ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ: "أخر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة ذات ليلة إلى شطر الليل، ثم انصرف، فأقبل علينا بوجهه بعد ما صلى بنا. فقال: قد صلى الناس، ورقدوا، ولم تزالوا في صلاة ما انتظرتموها"(۳) اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أعتم النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلى"۔(۴)

شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابل استدلال ہیں(۵) اور امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقت عشاء فجر تک باقی رہتا ہے(۶) اور

---

(۱)أخرجه الترمذي، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، رقم: ۱۵۱.(ج)

(۲)المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في بيان إلخ ۱/ ۲۷۵، ونصه: وذكر الطحاوي بأن تأخير العشاء إلى ثلث الليل مستحب، وبعده إلى نصف الليل مباح غير مكروه، قال الطحاوي: وبعد نصف الليل إلى طلوع الفجر مكروه إذا كان التأخير بغير عذر».(ج)

(۳)أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، رقم: ۹۴۹.(ر)

(۴)المصدر السابق، رقم: ۹۵۲.(ر)

(۵)فتح القدير لابن الهمام، كتاب الزكاة ۱/ ۲۲۳، ونصه: «وملخص كلام الطحاوي أنه يظهر من مجموع الأحاديث أن آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر...وكلها في الصحيح».(ج)

(۶)شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، تحت الرقم: ۹۵۲، ونصه: «فثبت بتصحيح هذه الآثار أن أول وقت العشاء الآخرة من حين يغيب الشفق إلى أن يمضي الليل كله».(ج)

بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً: "عن نافع بن جبير قال: كتب عمر إلى أبي موسى: وصلّ العشاء أي الليل شئت، ولا تغفلها"[۱] اسی طرح عبید بن جریج سے مروی ہے: "إنه قال لأبي هريرة: ما إفراط صلاة العشاء؟ قال: طلوع الفجر"۔[۲]

حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث وقتِ جواز کے لیے ہے۔[۳]

قوله: "هذا وقت الأنبياء من قبلك":

حدیثِ باب پر اشکال اور اس کے جوابات:

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صلواتِ خمسہ پچھلی کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، پھر ان اوقاتِ خمسہ کو انبیائے سابقین کی طرف منسوب کرنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب علامہ ابن عربی رحمہ اللہ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ تشبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اوقات اسی طرح محدود کیے گئے ہیں، جس طرح کہ پچھلے انبیائے کرامؑ کے لیے محدود کیے گئے تھے۔[۴]

اور ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ صلوات خمسہ ان پر فرض نہیں تھیں، لیکن ممکن ہے کہ انبیاء ان اوقات میں تطوعاً نماز پڑھتے ہوں۔[۵]

---

(۱) المصدر السابق، رقم: ۹۵۷. (ر)

(۲) المصدر السابق، رقم: ۹۵۹. (ر)

(۳) لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، باب المواقيت ۲/ ۳۳۷، تحت الرقم: ۵۸۱، ونصه: «قوله: (ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط) ... ثم يجيء في الحديث الآتي التأخير إلى ثلث الليل، وكلاهما وقت الاختيار، ووقت الجواز يمتد إلى طلوع الفجر». (ج)

(۴) عارضة الأحوذي لابن العربي ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸، ونصه: «والمعنى فيه: هذا وقتك المشروع لك، يعني الوقت الموسع المحدود بطرفين الأول والآخر، وقوله: ووقت الأنبياء قبلك، يعني ومثله وقت الأنبياء قبلك: أي صلاتهم كانت واسعة الوقت وذات طرفين مثل هذا، وإلا فلم تكن هذه الصلوات على هذا الميقات إلا لهذه الأمة خاصة، وإن كان غيرهم قد شاركهم في بعضها». (ج)

(۵) حاشية الكوكب الدري، أبواب الصلاة إلخ ۱/ ۱۹۲، ونصه: «أو كانوا يصلونها تطوعًا». (ج)

حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے بہتر جواب:

لیکن بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ پوری کی پوری کسی پچھلی شریعت میں اور کسی ایک پیغمبر پر فرض نہ تھیں، لیکن ان میں سے مختلف نمازیں مختلف انبیاء کرامؑ پر فرض رہی ہیں۔ (۱)

چنانچہ "الطحاوي" میں ایک روایت ہے کہ جس وقت حضرت آدمؑ کی توبہ قبول کی گئی، اس وقت فجر کا وقت تھا، اس وقت حضرت آدمؑ نے شکر کے طور پر دو رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ فجر کی اصل ہوئی اور جس وقت حضرت اسحاق علیہ السلام (۲) کے فدیہ میں دُنبہ نازل ہوا وہ ظہر کا وقت تھا، اس وقت حضرت ابراہیمؑ نے چار رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ ظہر کی اصل ہے اور جس وقت حضرت عزیرؑ دوبارہ زندہ کیے گئے وہ وقتِ عصر تھا، اس وقت انہوں نے چار رکعات ادا کیں، یہ عصر کی اصل ہوئی اور جس وقت حضرت داودؑ کی توبہ قبول ہوئی، وہ مغرب کا وقت تھا، انہوں نے بھی شکرانہ کی تین رکعتیں پڑھیں، یہ مغرب کی نماز کی اصل ہوئی (۳) اور نمازِ عشاء امت محمدیہ کے سوا کسی اور امت نے نہیں پڑھی، کما في حديث أبي داود: "أعتموا بهذه الصلاة، فإنهم قد فضلتم بها على سائر الأمم، ولم تصلها أمة قبلكم" (۴) اس کے علاوہ یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ بعض انبیاء پر متفرق انداز میں چار (۴) نمازیں اوقات کی اسی تفصیل کے ساتھ فرض رہی ہوں۔ (۵)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ۱/۱۶۹، تحت الرقم: ۱۴۹، ونصه: «إن جميع الصلوات من خصائصنا وإلا، فهي متفرقة ثابتة عن الأنبياء السابقين كما يدل ما في معاني الآثار». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة ۲/۱۶، ونصه: «اختلف الصحابة ومن بعدهم في تعيين الذبيح، هل هو إسماعيل أو إسحاق وميل إمام العصر إلى كونهما ذبيحين كليهما، والجمهور على ترجيح القول بأنه إسماعيل، وسياق سورة الصافات يؤيده تائيدا. (بتغير)». (ر)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الصلاة الوسطى أي الصلوات، رقم: ۱۰۴۶، ونصه: «إن آدم عليه السلام لما تيب عليه عند الفجر، صلى ركعتين فصارت الصبح إلخ»، راجع معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ۲/۱۶. (ر، ز)

(۴) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في وقت العشاء الآخرة، حديث معاذ بن جبل، رقم: ۴۲۱. (ر)

(۵) فتح الإله في شرح المشكاة لابن حجر الهيتمي، كتاب الصلاة، باب المواقيت ۳/ ۴۰، ۴۱، تحت الرقم: ۵۸۳: ونصه: «(هذا وقت الأنبياء من قبلك) أي باعتبار التوزيع بالنسبة لغير العشاء، إذ مجموع هذه الخمس من خصوصياتنا، وأما بالنسبة إليهم فكان ما عدا العشاء متفرقا فيهم». (ج)

قوله: "والوقت فيما بين هذين الوقتين":

یہ جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے کسی بھی فقیہ کے نزدیک معمول بہ نہیں ہے، لہٰذا تمام فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ: "الوقت المستحب فيما بين هذين الوقتين"۔ (۱)

بَابٌ مِنْه

(١٥١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلًا وَآخِرًا، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ، وَآخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ العَصْرِ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَاةِ العَصْرِ حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُهَا، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ المَغْرِبِ حِينَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الأُفُقُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العِشَاءِ الآخِرَةِ حِينَ يَغِيبُ الأُفُقُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الفَجْرِ حِينَ يَطْلُعُ الفَجْرُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ». (٢) وَفِي البَابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، سَمِعْتُ مُحَمَّدًا، يَقُولُ: «حَدِيثُ الأَعْمَشِ، عَنْ مُجَاهِدٍ فِي المَوَاقِيتِ أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ فُضَيْلٍ، عَنِ الأَعْمَشِ، وَحَدِيثُ مُحَمَّدِ بْنِ فُضَيْلٍ خَطَأٌ، أَخْطَأَ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ».

(١٥٢) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ، فَسَأَلَهُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: «أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللهُ»، فَأَمَرَ

---

(١) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ١/ ١٦٩، ونصه: «قوله: (الوقت بين هذين الوقتين) ظاهره لا يستقيم على مذهب أحد، فقال الشوافع: والوقت المستحب، وسيأتي تطبيقه على مذهبنا. (ج)

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ابتداء مسند أبي هريرة، رقم: ٧١٧٢، وأخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الصلاة، باب إمامة جبرائيل، رقم: ١٠٣٠. (ج)

بِلَالًا فَأَقَامَ حِينَ طَلَعَ الفَجْرُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ، فَصَلَّى العَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالمَغْرِبِ حِينَ وَقَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالعِشَاءِ فَأَقَامَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ مِنَ الغَدِ فَنَوَّرَ بِالفَجْرِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالظُّهْرِ، فَأَبْرَدَ وَأَنْعَمَ أَنْ يُبْرِدَ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالعَصْرِ فَأَقَامَ، وَالشَّمْسُ آخِرَ وَقْتِهَا فَوْقَ مَا كَانَتْ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَخَّرَ المَغْرِبَ إِلَى قُبَيْلِ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالعِشَاءِ فَأَقَامَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ؟»، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَنَا، فَقَالَ: «مَوَاقِيتُ الصَّلَاةِ كَمَا بَيْنَ هٰذَيْنِ».[1]

قوله: "إن أول وقت صلاة العصر حين يدخل وقتها":

حدیثِ باب سے متعلق اشکال وجواب:

یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے؛ کیونکہ وقتِ عصر ایک معروف چیز تھی اور ایسے مواقع پر "حمل الشيء علی نفسه" جائز ہوتا ہے، جیسے: "أنا أبو النجم وشعري شعري"،[2] نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عصر حضراتِ صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس و ناکس جانتا تھا۔

قوله: "وحديث محمد بن فُضيل خطأ":

محمد بن فضیل پر امام بخاری کا اعتراض اور اس کی تردید:

اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خطا ہے اور موقوف علیٰ مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاریؒ نے محمد

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم: ۶۱۴، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، رقم: ۳۹۵. (ج)

(۲) شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الاسترابادي، كيفية تقدير الخبر إذا كان ظرفا ۱/۲۵۵، ونصه: «والثاني، أي الذي لا يغاير المبتدأ لفظا، يذكر للدلالة على الشهرة، أو عدم التغير، كقوله: أنا أبو النجم وشعري شعري. أي: هو المشهور المعروف بنفسه لا بشيء آخر». (ج)

بن فضیل (۱) کی طرف خطا کی نسبت کی ہے، لیکن دوسرے حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ محمد بن فضیل باتفاق ثقہ راوی ہیں، "صحیحین" کے رجال میں شامل ہیں، اس لیے محض اس بنا پر ان کی طرف خطا کی نسبت درست نہیں ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے؛ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو اور ابو صالح سے بواسطہ ابو ہریرہؓ مرفوعاً۔ (۲) درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے۔ (۳)

قوله: "والشمس آخر وقتها فوق ما كانت":

اس جملہ کو دو طرح پڑھا جاسکتا ہے، ایک: "والشمس أخّر (بصغية تفعيل) وقتها فوق ما كانت" اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے مقابلے میں زیادہ مؤخر فرمایا اور دوسرے اس طرح بھی پڑھا جاسکتا ہے "والشمس آخر وقتها" یعنی "والشمس في آخر وقتها" اس صورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض ہوگا۔

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو عبد الرحمن محمد بن فضيل الكوفي ہے، (۰۰۰-۱۹۵ھ = ۰۰۰-۸۱۱م) امام، حافظ اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے عاصم، ہشام بن عروہ رحمہا اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں۔ آپ نے "الدعا"، "الزهد" اور "الصيام" کے نام سے کتابیں لکھیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۷/۵۷۷). (ج)

(۲) التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، كتاب الصلاة، مسألة للمغرب وقتان ۱/۲۷۹، تحت الرقم: ۳۱۵، ونصه: «ابن فضيل ثقة، فيجوز أن يكون الأعمش قد سمعه من مجاهد مرسلا، وسمعه من أبي صالح مسندا». (ج)

(۳) المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود خطاب السبكي، مذاهب الأئمة في قراءة المأموم خلف الإمام ۵/۲۵۳، ونصه: «ولو تفرد الثقة بزيادة وجب قبولها؛ لأن الرفع زيادة، وزيادة الثقة مقبولة»، وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة ۲/۳۰. (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ

(١٥٣) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «إِنْ كَانَ رَسُولُ الله ﷺ لَيُصَلِّي الصُّبْحَ فَيَنْصَرِفُ النِّسَاءُ»، قَالَ الأَنْصَارِيُّ: «فَيَمُرُّ النِّسَاءُ مُتَلَفِّفَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ مَايُعْرَفْنَ مِنَ الغَلَسِ»،(١) وقَالَ قُتَيْبَةُ: مُتَلَفِّعَاتٍ، وَفِي البَابِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، وَأَنَسٍ، وَقَيْلَةَ بِنْتِ مَخْرَمَةَ، حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

نماز کے مستحب اوقات میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف:

یہاں سے نماز کے اوقاتِ مستحبہ کا بیان شروع ہورہا ہے۔

مواقیتِ مستحبہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے، سوائے عشاء کے۔(٢)

حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے، سوائے مغرب کے۔(٣)

قوله: "كان رسول الله ﷺ ليصلّي الصّبح، فينصرف النساء متلففات":

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل، رقم: ٨٦٧، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها وهو التغليس إلخ، رقم: ٦٤٥. (ج)

(٢) الشرح الكبير (العزيز شرح الوجيز) للرافعي، كتاب الصلاة، الباب الأول إلخ، القول في صلاة الصبح ٣٧٨/١، ونصه: «تعجيل الصلوات أفضل عندنا... ويستحب تأخير العشاء على أحد القولين». (ج)

(٣) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح للشرنبلالي، أحكام الصلاة، ص: ٧٤، ونصه: «ويستحب الإسفار بالفجر للرجال والإبراد بالظهر في الصيف، وتعجيله في الشتاء إلا في يوم غيم، فيؤخر فيه، وتأخير العصر مالم تتغير الشمس وتعجيله في يوم الغيم، وتعجيل المغرب إلا في يوم غيم، فتؤخر فيه، وتأخير العشاء الى ثلث الليل، وتعجيله في الغيم، وتأخير الوتر الى آخر الليل لمن يثق بالانتباه». (ج)

بعض روایتوں میں یہاں "متلفعات" آیا ہے،[1] دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر اوڑھنا "تلفف" "لفافة" سے نکلا ہے اور "تلفع" "لفاع" سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں،[2] البتہ بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا کہ "لفاع" اس چادر کو کہتے ہیں جس سے سر ڈھک جائے اور "لفافة" اس کو کہتے ہیں جس سے سر نہ ڈھکے۔[3]

قوله: "بمروطهن":

یہ "مرط" کی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں۔[4]

قوله: "ما يعرفن من الغلس":

"غلس" کے لغوی معنی "ظلمة الليل" کے ہیں اور اس کا اطلاق اس اندھیرے پر بھی ہوتا ہے جو طلوعِ فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندھیرا مراد ہے۔[5]

"تغليس" یا "إسفار" کی افضلیت میں فقہاء کے اقوال:

اس حدیث سے استدلال کرکے امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق رحمہم اللہ یہ فرماتے ہیں کہ فجر میں "تغليس" افضل ہے۔[6]

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر، رقم: ۵۷۸، ونصه: «كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن». (ر)

(۲) جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي، باب العين والفاء ۲/ ۹۳۷، ونصه: «اللِّفاع: الملحفة أو الكساء»، وفي القاموس المحيط لفيروزآبادي، باب الفاء، فصل اللام، ص: ۸۵۳، ونصه: «واللفافة، بالكسر: ما يلف به على الرجل وغيرها، ج: لفائف». (ج)

(۳) مشارق الأنوار لعياض اليحصبي ۱/ ۳۶۱، ونصه: «التلفع يستعمل في الالتحاف مع تغطية الرأس والتلفف قريب منه لكن ليس فيه تغطية الرأس». (ج)

(۴) المغرب في ترتيب المعرب للخوارزمي، باب الميم ۱/ ۴۴۰، ونصه: «والمروط جمع مرط، وهو كساء من صوف أو خز يؤتزر به، وربما تلقيه المرأة على رأسها، وتتلفع به». (ج)

(۵) تهذيب اللغة للأزهري، أبواب الغين والسين ۸/ ۶۹، ونصه: «غلس: قال الليث: الغلس الظلام من آخر الليل... قلت: الغلس: أول الصبح الصادق المنتشر في الآفاق». (ج)

(۶) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الأول في معرفة أوقات الصلاة ۱/ ۱۰۵، ونصه: «وذهب مالك، والشافعي، وأصحابه، وأحمد بن حنبل... إلى أن التغليس بها أفضل»، =

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں "إسفار" افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے،(۱) اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے۔(۲)

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

حدیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ "من الغلس" حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "ما یعرفن" پر ختم ہوگیا اوران کا منشا یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں، اس لیے انہیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لیے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھادیا، گویا یہ "إدراج من الراوي" ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت "ابن ماجه، باب وقت صلاة الفجر" کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عروة عن عائشة قالت: كن نساء المؤمنات يصلّين مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح، ثم يرجعن إلى أهلهن فلا يعرفهن أحد، تعني من الغلس"۔(۳)

= وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الصلاة ۲/ ۶۴، ونصه: «أما الصبح فيعجلها في الأحوال كلها، وهو أفضل»، وفي الكافي لابن قدامة الحنبلي، باب أوقات الصلوات ۱/ ۱۹۲، ونصه: «ثم الفجر، وأول وقتها إذا طلع الفجر الثاني بغير خلاف... والأفضل تعجيلها»، وفي قوت المغتذي للسيوطي، أبواب الصلاة ۱/ ۱۰۱ تحت الرقم: ۱۵۳، ونصه: «وبه يقول الشافعي، وأحمد، وإسحاق، يستحبون التغليس بصلاة الفجر». (ج)

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر ۲/ ۱۷۵، ونصه: «واعلم أن الخلاف فيه بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في الاستحباب دون الجواز، فمذهبنا على ما يعلم من كلام الطحاوي أن يشرع بغلس ثم يسفر بها بالإطالة، وهو مذهب محمد وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، كما يستفاد من كتاب "الحجج" وصرح الطحاوي أنه قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى، ولم يذكر بينهم خلافا، ثم وجدت في كتب أركان النقل أنه مذهب محمد رحمه الله فقط، ومذهب الشيخين أفضلية الإسفار بداية ونهاية، وحد الإسفار عندنا أن يفرغ عنها، وقد بقي عليها من الوقت ما لو أعاد فيه صلاته لعارض وسعه قبل الطلوع مع رعاية السنن». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الوقت الذي يصلى فيه الفجر إلخ، تحت الرقم: ۱۰۹۷، ونصه: «فالذي ينبغي: الدخول في الفجر في وقت التغليس، والخروج منها في وقت الإسفار». (ج)

(۳) أخرجه ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب وقت صلاة الفجر، رقم: ۶۶۹. (ج)

اس میں لفظ "تعني" صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاویؒ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "عن عائشة قالت: كن نساء من المؤمنات يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح متلفعات بمروطهن، ثم يرجعن إلى أهلهن، وما يعرفهن أحد"(۱) اس میں لفظ "من الغلس" بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ لفظ "مدرج من الراوي" ہے، جو حجت نہیں اور اگر بفرضِ محال صرف عدمِ معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدمِ معرفت چادروں کی وجہ سے تھی، نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں "من الغلس" موجود ہے، تب بھی اس سے استدلال تام نہیں ہوتا؛ کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اس زمانے میں مسجد نبوی ﷺ کی دیواریں چھوٹی تھیں، چھت نیچی تھی اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں، اس لیے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا رہتا تھا، جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔(۲)

شافعیہ کا دوسرا استدلال اور حنفیہ کا جواب:

شافعیہ کا دوسرا استدلال ان تمام روایات سے ہے، جن میں "الصلاة في أول وقتها"(۳) کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح ان روایات سے بھی ان کا استدلال ہے جن روایات میں "مسارعة إلى الخيرات" کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔(۴)

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اول وقت سے مراد اوّل وقت مستحب ہے،

---

(۱) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب الوقت الذي يصلى فيه الفجر إلخ، رقم: ۱۰۴۷.(ر)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الصلاة، باب تعجيل الصلوات ۵۳۰/۲، ونصه: «وقيل: من غلس المسجد أي: من أجل ظلمته وعدم إسفاره؛ لأنه ما كان يظهر النور»، وراجع للتفصيل: معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في التغليس بالفجر ۳۹/۲.(ج)

(۳) أخرجه أبو داود عن أم فروة، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على وقت الصلوات، رقم: ۴۲۶.(ر)

(۴) سنن ابن ماجه، باب من كان مفتاحا للخير، رقم: ۲۳۸، ونصه: «عن سهل بن سعد، أن رسول الله ﷺ قال: إن هذا الخير خزائن، ولتلك الخزائن مفاتيح، فطوبى لعبد جعله الله مفتاحا للخير مغلاقا للشر، وويل لعبد جعله الله مفتاحا للشر مغلاقا للخير».(ج)

چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔[1]

شوافع کا تیسرا استدلال اور احناف کا جواب:

شوافع کا تیسرا استدلال "سنن أبي داود" اور "الطحاوي" میں حضرت ابومسعود انصاریؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الغداة فغلّس بها، ثم صلّاها فأسفر، ثم لم يعد إلى الإسفار حتى قبضه الله عز وجل"[2] یہ "الطحاوي" کے الفاظ ہیں اور "سنن أبي داود" کے الفاظ یہ ہیں: "وصلى الصبح مرة بغلس، ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها، ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر"۔[3]

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے اور اس کے مواقیت والے حصہ کو خود امام ابوداوُدؒ نے معلول قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہریؒ سے اسامہ بن زید[4] کے علاوہ معمرؒ، امام مالکؒ، سفیان بن عیینہؒ، شعیب بن ابی حمزہؒ[5]، لیث بن سعدؒ اور دوسرے حفاظ نے بھی روایت

---

(۱) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح ۳/ ۹۲، ونصه: «وأما الجواب عما احتجوا بها، فنقول بها في بعض الصلوات على ما نذكر، لكن قامت الدلائل في بعضها على أن التأخير أفضل لمصلحة وجدت في التأخير، ولهذا قال الشافعي بتأخير العشاء إلى ثلث الليل؛ لئلا يقع في السمر بعد العشاء، ثم الأمر بالمسارعة ينصرف إلى مسارعة ورد الشرع بها، ألا ترى أن الأداء قبل الوقت لا يجوز، وإن كان فيه مسارعة لما لم يرد الشرع بها». (ج)

(۲) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب الوقت الذي يصلى فيه الفجر إلخ، رقم: ۱۰۵۱. (ر)

(۳) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، رقم: ۳۹۴. (ر)

(۴) آپ کا پورا نام أبو زيد أسامه بن زيد الليثي ہے، (۰۰۰-۱۵۳ھ = ۰۰۰-۷۷۰م) امام، عالم اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے سعید بن المسیب اور عمرو بن شعیب رحمہما اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں حاتم بن اسماعیل، ابن وہب اور عبید اللہ بن موسیٰ رحمہم اللہ شامل ہیں، امام نسائی رحمہ اللہ نے آپ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۶/ ۳۴۲). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو بشر شعيب بن أبي حمزة الأموي ہے، (۰۰۰-۱۶۲ھ = ۰۰۰-۷۷۹م) حافظ، امام اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے ابن شہاب الزہری، عکرمہ بن خالد اور نافع رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں آپ کا بیٹا بشر، ولید بن مسلم اور علی بن عیاش رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۷/ ۱۸۷). (ج)

کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زید لیثی کے کسی نے بھی مواقیت والا حصہ روایت نہیں کیا، یہ صرف اسامہ بن زید لیثی کا تفرد ہے۔ (۱)

لہٰذا ان کی یہ روایت دوسرے ائمہ کی روایات کے مقابلہ میں معلول ہے؛ کیونکہ اسامہ بن زید کو ثقہ بھی مان لیا جائے تب بھی دوسرے رواۃ ان سے زیادہ اوثق ہیں، (۲) اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے: "ربما أخرها (الظهر) إذا اشتد الحر" (۳) حالانکہ امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدلات کے مقابلہ میں یہ روایت حجت نہیں ہوسکتی۔

شوافع کا چوتھا استدلال اور اس کا جواب:

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ غلس میں نماز پڑھا کرتے تھے۔ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہوسکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہوجائے کہ یہ حضرات غلس میں شروع کرکے غلس ہی میں ختم کرتے تھے اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے، چنانچہ "مصنف ابن أبي شيبة" میں روایت ہے: "عن أنس أن أبا بكر قرأ في صلاة الصبح بالبقرة، فقال له عمر حين فرغ: كربت الشمس أن تطلع، قال: لو طلعت لم تجدنا غافلين"۔ (۵)

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، تحت الرقم: ۳۹۴، ونصه: «قال أبو داود: روى هذا الحديث عن الزهري، معمر ومالك، وابن عيينة وشعيب بن أبي حمزة والليث بن سعد وغيرهم لم يذكروا الوقت الذي صلى فيه، ولم يفسروه»، وفي صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب كراهة تسمية صلاة العشاء عتمة، تحت الرقم: ۳۵۲، ونصه: «قال أبو بكر: هذه الزيادة لم يقلها أحد غير أسامة بن زيد»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب مواقيت الصلاة ۶/۲، ونصه: «وذكر أبو داود أن أسامة بن زيد تفرد بتفسير الأوقات فيه». (ر،ز)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء بالإسفار في الفجر ۴۳/۲، ونصه: «وبالجملة، فهناك مخالفة الثقة لرواية من هو أوثق منه، وإن سلمنا أنه ثقة، فلم يكن من زيادة ثقة من بين الثقات». (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، رقم: ۳۹۴. (ر)

(۴) الاستذكار لابن عبد البر، كتاب وقوت الصلاة ۳۷/۱، ونصه: «وذكروا عن أبي بكر وعمر أنهما كانا يغلسان». (ج)

اسفار سے متعلق حنفیہ کے مستدلات:

اس کے مقابلے میں حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

○ اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے تمام اصحابِ صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت أصح ما في الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے اور وہ یہ ہے: "أسفِرُوا بالفجر؛ فإنه أعظم للأجر" شافعیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسفار سے مراد وضوحِ فجر ہے، لیکن یہ تاویل اول تو خلافِ ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طرق اس تاویل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ "سنن النسائي" میں سندِ صحیح کے ساتھ اس حدیث کے یہ الفاظ مروی ہیں: "ما أسفرتم بالفجر فإنه أعظم بالأجر"[1] اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی "المطالب العالية" میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أصبحوا بصلاة الصبح، فإنكم كلما أصبحتم بها، كان أعظم للأجر"[2] اور "ابن حبان" نے اسے اس طرح روایت کیا ہے: "أصبحوا بالصبح فإنكم كلما أصبحتم بالصبح كان أعظم لأجوركم أو لأجرها"[3] ان کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کروگے اتنا ہی اجر زیادہ ہوگا، حالانکہ فجر کا وضوح جب ایک مرتبہ ہوجائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

○ "صحيح البخاري" میں حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ نبی کریم ﷺ کے بارے میں فرماتے ہیں: "وكان ينفتل من صلاة الغداة حين يعرف الرجل جليسه"۔[4]

واضح رہے کہ مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت نیچی تھی، لہٰذا اس کے اندر اپنے ہم نشین کو پہچاننا

---

(۱) أخرجه النسائي عن محمود بن لبيد، كتاب المواقيت، باب الإسفار، رقم: ۵۴۹. (ر)

(۲) أخرجه ابن حجر في المطالب العالية، كتاب الصلاة، باب المواقيت، رقم: ۲۹۵. (ر)

(۳) أخرجه ابن حبان في صحيحه عن رافع بن خديج رضي الله عنه، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، رقم: ۱۴۸۹. (ر، ت)

(۴) أخرجه البخاري، باب وقت العصر، رقم: ۵۴۷. (ر)

اسی وقت ممکن تھا، جب باہر اسفار ہو چکا ہو۔ (۱)

○ "المعجم الطبراني" اور "مسند ابن أبي شيبة" وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "نوّر بصلاة الصبح بقدر مایبصر القوم مواقع نبلهم" (۲) اسی قسم کی حدیث حافظ ابن حجرؒ نے بھی "التلخيص الحبير" میں نقل کی ہے اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: "ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة لوقتها الآخر حتى قبضه الله" (۳) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا یہ اعتراض اس لیے درست نہیں کہ اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہؓ کا مقصد آپ ﷺ کی عام عادت بیان کرنا ہے کہ آپ ﷺ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا۔ (۴)

○ شیخین نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابوداؤدؒ نے بھی ذکر کیا ہے، جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لوقتها إلا بجمع (أي المزدلفة)، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع، وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها" (۵) یہاں "قبل وقتها" سے مراد باتفاق "قبل وقتها المعتاد" ہے اور یہ ثابت ہے کہ مزدلفہ کی صبح کو آپ ﷺ نے نمازِ فجر غلس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقتِ معتاد

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الصلاة، باب المواقيت، فصل يستحب الإسفار بالفجر ۲۲۶/۱، ونصه: «فالأولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد؛ لأن حجرتها - رضي الله عنها - كانت فيه، وكان سقفه عريشا مقاربا، ونحن نشاهد الآن أنه يظن قيام الغلس داخل المسجد، وأن صحنه قد انتشر فيه ضوء الفجر، وهو الإسفار». (ج)

(۲) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، واللفظ له، باب الراء، هرير بن عبدالرحمن بن رافع بن خديج، عن جده رافع، رقم: ۴۴۱۴، وابن أبي شيبة في مسنده، ما رواه رافع ابن خديج رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۸۳. (ر،ز)

(۳) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، رقم: ۲۶۲. (ر،ت)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في الإسفار ۴۱/۲، ونصه: «فلعل الغرض منه التأخير إلى حد يخاف خروج الوقت». (ج)

(۵) أخرجه أبو داود، كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، رقم: ۱۹۳۴. (ر)

سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی۔ (۱)

○ امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير"۔ (۲)

○ حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ ان کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔ (۳)

"إسفار" اور "تغليس" کی احادیث میں رفع تعارض:

حضرت شاہ صاحبؒ نے "إسفار" اور "تغليس" کے باب میں تعارض حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنی قولی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے اس کا حکم دیا ہے لیکن عملاً آپ نے غلس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نمازِ تہجد کے عادی تھے اور جہاں "متهجدين" کی اتنی کثرت ہو وہاں ان کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے، جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، (اس لیے کہ اگر غلس میں جماعت کا اجتماع ہو جائے یا غلس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی افضلیت کے قائل ہیں)، لہٰذا آپ ﷺ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃِ تہجد) کی بنا پر زیادہ تر تغلیس رہا، لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکمِ اسفار لوٹ آئے گا۔ (۴)

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب المناسك، باب الدفع من عرفة والمزدلفة ۱۸۰۸/۵، تحت الرقم: ۲۶۰۸، ونصه: «(قبل ميقاتها) أي: بغلس قبل وقتها المعتاد، وهو الإسفار». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الوقت الذي يصلي فيه الفجر، رقم: ۱۰۹۷. (ر)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر ۱۷۶/۱، ونصه: «والحديث القولي مقدم أي: أسفروا بالفجر، فإنه أعظم». (ج)

(۴) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر ۱۷۷/۲، ونصه: «والذي يظهر أن العمل في عهد النبي ﷺ كان على التغليس، ولا يجب أن يكون بقدر ما رامه الشافعية رحمهم الله تعالى مع أن الزمان إذ ذاك كان زمان الشدة في العمل، والناس كانوا يتقيدون بصلاة الليل، فلم تكن الجماعة تختل بالتغليس، ثم إذا نشأ الإسلام وكثر المسلمون...فلو اجتمع الناس اليوم أيضا في التغليس لقلنا به أيضا». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيْلِ بِالظُّهْرِ

(١٥٥) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ تَعْجِيلًا لِلظُّهْرِ مِنْ رَسُولِ الله صلي الله عليه وسلم، وَلَامِنْ أَبِي بَكْرٍ، وَلَامِنْ عُمَرَ».(١) ... عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ» قَالَ يَحْيَى: «وَرَوَى لَهُ سُفْيَانُ، وَزَائِدَةُ، وَلَمْ يَرَ يَحْيَى بِحَدِيثِهِ بَأْسًا».

قوله: "كان أشد تعجيلاً بالظهر":

استحبابِ تعجیلِ ظہر میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال:

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی رحمہ اللہ استحبابِ تعجیلِ ظہر کے قائل ہیں۔(٢)

حنفیہ اور حنابلہ کا قول:

اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے۔(٣)

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الصلاة، باب وقت الظهر، رقم: ٢٠٥٤، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند النساء، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، رقم: ٢٥٠٣٨. (ج)

(٢) المجموع شرح المهذب للنووي، باب صلاة الجمعة ٤/ ٤٩٣، ونصه: «ظاهر تعليل المصنف أنه يستحب لهم تعجيل الظهر في أول الوقت محافظة على فضيلة أول الوقت». (ج)

(٣) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب المواقيت ١/ ٤١، ونصه: «والإبراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء»، وفي الكافي لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلوات ١/ ١٨٥، ونصه: «والأفضل تعجيلها لحديث أبي برزة إلا في شدة الحر؛ فإنه يستحب الإبراد بها؛ لقول النبي صلي الله عليه وسلم أبردوا بالظهر». (ج)

حنفیہ کی طرف سے روایاتِ تعجیل کی توجیہ:

حنفیہ کے نزدیک حدیثِ باب اور تعجیل کی دوسری احادیث سردی کے موسم پر محمول ہیں۔ (۱)

احناف کے دلائل:

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

○ اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو "صحیحین" میں بھی آئی ہے: "إذا اشتد الحر، فأبردوا عن الصلاة، فإن شدة الحر من فیح جهنم"۔

○ "صحیح البخاري" میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال: کان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بکر بالصلاة، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة"۔ (۲)

یہ روایت صحیح اور صریح ہے اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہوجاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متعدد روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں۔

امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے، جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، ان کی رعایت سے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے۔ (۳)

لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ آپ ﷺ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا۔ (۴)

قوله: "ولم یر یحیی بحدیثه بأساً":

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في التعجیل بالظهر ۴۷/۲، ونصه: «وحدیث الباب محمله عند الحنفیة الشتاء لما في "صحیح البخاري" إلخ». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، کتاب الجمعة، باب إذا اشتد الحر یوم الجمعة، رقم: ۹۰۶. (ر)

(۳) التهذیب في فقه الإمام الشافعي لمحیي السنة البغوي، کتاب الصلاة ۱۶/۲، ونصه: «والإبراد فضیلة في حق من یصلي بالجماعة في مسجد تنتابه الناس من البعد». (ج)

(۴) سنن الترمذي، الباب الآتي، ونصه: «وأما ما ذهب إلیه الشافعي أن الرخصة لمن ینتاب من البعد إلخ». (ج)

یحییٰ کا مصداق:

محشی نے یحییٰ کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یحییٰ سے مراد یحییٰ بن سعید القطان ہیں،(۱) اس لیے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے کہ یحییٰ بن معین حکیم بن جبیر کو "لیس بشيء" کہا کرتے تھے۔(۲)

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في التعجيل بالظهر ۱/۱۷۷، تحت الرقم: ۱۵۵، ونصه: «هذا يحيى بن سعيد القطان، وما كتب المحشي من يحيى بن معين، فهو غلط صريح». (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، باب الحاء ۲/۴۴۵، ونصه: «حكيم بن جبير الأسدي... وقال ابن معين: ليس بشيء». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَأْخِيْرِ الظُّهرِ فِيْ شِدَّةِ الْحَرِّ

(١٥٧) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا اشْتَدَّ الحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ؛ فَإِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ».(١)

قوله: "فإن شدة الحر من فيح جهنم":

موسمیاتی تبدیلی کا سبب سورج یا "فیح جھنم"؟

اس پر مشہور اشکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب وبعد ہوتا ہے، پھر "فیح جھنم" یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؟

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

ایک تو یہ کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب وبعد کے علاوہ سطح سمندر سے بلندی، زمین کی سختی ونرمی اور ہوا کے رخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو سبی اور کوئٹہ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں قریب قریب ہیں اور دونوں کا عرض البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو، تو کچھ بعید نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب "فیح جھنم" کو کہا جا سکتا ہے، اس طرح "فیح جھنم" حرارت دنیا کا سبب السبب ہوگی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سببِ قریب ہے اور جہنم سببِ بعید ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنم

(١) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: ٥٣٣، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، رقم: ٦١٥. (ج)

ہے،(۱) یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ "مِن فیح جهنم" میں "مِن" کو سببیہ قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس "من" کو تشبیہیہ قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدّتِ حر "فیح جهنم" کے مشابہ ہے،(۲) یہ بات حدیثِ باب کے لحاظ سے زیادہ قرینِ قیاس ہے، اس لیے کہ اس صورت میں کسی سوال وجواب کی ضرورت نہیں رہتی، والله أعلم۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، بيان المذاهب في الظهر، شرح قوله: "من فيح جهنم" إلخ ۲/۵۱-۵۳، ونصه: «أن للأشياء الخارجية في العالم أسبابا ظاهرة وأسبابا طنة، فالشريعة تتصدى لذكر الأسباب الباطنة التي تقصر العقول عن إدراكها، وأما الظاهرة فالشريعة لا تنفيها... فلا مانع في أن تكون القدرة الإلهية خلقت رابطة بين الشمس وبين جهنم فتكسب منها حرارة يحتاج إليها نظام العالم ومصالح الكون ... فأي مانع من أن تستفيد وتكسب الشمس حرارة من جهنم فتصير سراجا وهاجا». (ج)

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض، باب استحباب الإبراد بالظهر ۲/۵۸۲، تحت الرقم: ۱۸۶، ونصه: «وقيل: إنه كلام خرج مخرج التشبيه والتقريب، أي: كأنه نار جهنم في الحر فاحذروه، واجتنبوا ضرره». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَعْجِيْلِ الْعَصْرِ

(١٥٩) عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: صَلَّى رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العَصْرَ وَالشَّمْسُ فِي حُجْرَتِهَا، وَلَمْ يَظْهَرِ الفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا.(١)

(١٦٠) عَنْ العَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي دَارِهِ بِالبَصْرَةِ حِينَ انْصَرَفَ مِنَ الظُّهْرِ، وَدَارُهُ بِجَنْبِ المَسْجِدِ، فَقَالَ: قُومُوا فَصَلُّوا العَصْرَ، قَالَ: فَقُمْنَا فَصَلَّيْنَا، فَلَمَّا انْصَرَفْنَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تِلْكَ صَلَاةُ المُنَافِقِ يَجْلِسُ يَرْقُبُ الشَّمْسَ، حَتَّى إِذَا كَانَتْ بَيْنَ قَرْنَي الشَّيْطَانِ قَامَ فَنَقَرَ أَرْبَعًا لَا يَذْكُرُ اللَّهَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا،(٢) هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء من حجرتها":

"لم يظهر"، ظَهَر سے نکلا ہے باب فتح سے، اس کے معنی ہیں پشت پر چڑھ جانا، مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی، جبکہ دھوپ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔(٣)

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر، رقم:٥٤٦، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم:٦١١. (ج)

(٢) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التكبير بالعصر، رقم: ٦٢٢، وأخرجه النسائي، كتاب المواقيت، باب التشديد في تأخير العصر، رقم:٥١١. (ج)

(٣) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في تعجيل العصر ١/٤٩٢، ونصه: «لم يظهر الفيء من حجرتها، أي لم يرتفع الفيء، أي ضوء الشمس من داخل بيتها على الجدار الشرقي، قال الخطابي: معنى الظهور ههنا الصعود والعلو، يقال: ظهرت على الشيء إذا علوته، ومنه قوله تعالى: {وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ} انتهى. وقال النووي: معناه التبكير بالعصر في أول وقتها». (ج)

حدیثِ باب سے شافعیہ کا تعجیلِ عصر پر استدلال اور حنفیہ کا جواب:

اس حدیث کو شافعیہ استحبابِ تعجیلِ عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ (۱)

لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لیے کہ لفظِ "حجرة" اصل میں بنائے غیر مسقّف کے لیے ہے اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بنائے مسقّف پر بھی ہوجاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی بنائے مسقّف ہی مراد ہے اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، (۲) ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہوسکتا ہے اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لیے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آسکتی ہے، جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیرِ عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی اور اگر اس سے بنائے غیر مسقّف مراد لی جائے تو ایسی صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں، اس لیے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لیے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ (۳)

---

(۱) نفس المصدر. (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب وقت العصر ۲/۲۵، تحت الرقم: ۵۴۴، ونصه: «والمراد بالحجرة وهي بضم المهملة، وسكون الجيم: البيت». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في تعجيل العصر ۲/۲۲، ونصه: «قال الراقم: إن كان الحافظ الشهاب أراد بالحجرة البيت كما تقدم، فالبيت هو البناء بسقف، وإذن دخول الشمس فيه ليس إلا من جهة الباب الذي كان شارعا في المسجد؛ لأن باب بيت عائشة كان غربيا، والبيت كان شرقيا من المسجد الشريف، فليس فيه للجدار علاقة فضلا عن طوله وقصره، وكذا ليس لاتساع الحجرة وقصرها أثر، وظاهر إذن أن الشمس تبقي في قعر بيتها إلى قرب من أوان غروبها، ولكن الظاهر أن المراد بالحجرة هي الإحاطة المحتجرة بالجدران غير البيت. وقال السمهودي في "وفائه": وكان لكل بيت حجرة، وحكى عن الحسن البصري أنه قال: كنت أدخل بيت رسول الله ﷺ وأنا غلام مراهق، وأنال السقف بيدي إلخ، وعلى هذا تكون عادة وعرفا جدران الحجرة أقصر من حيطان البيت، وعلى الأقل مساوية معها فتكون قصيرة جدا... وعلى كل حال فاستدلالهم بتعجيل العصر أمر يرتاب فيه المتأمل». (ج)

استحبابِ تاخیرِ عصر پر حنفیہ کے مستدلات:

۱) تاخیرِ عصر کے استحباب پر حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أشد تعجيلا للظهر منكم، وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه"۔[۱]

۲) دوسری دلیل "مسند أحمد" میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیرِ عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: "إن رسول الله ﷺ كان يأمر بتأخير هذه الصلاة (صلاة العصر)"۔[۲]

لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے "لا يصح" لیکن ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبدالواحد کو ضعیف سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی، چنانچہ ابن حبان نے جہاں ان کا ذکر "كتاب الضعفاء" میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر "كتاب الثقات" میں بھی کیا ہے،[۳] بلکہ عبدالواحد کے معدلین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لیے ان کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں۔

۳) تیسری دلیل احناف کی "المعجم الكبير" میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے کہ وہ نمازِ عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے،[۴] علامہ ہیثمی رحمہ اللہ "مجمع الزوائد" میں فرماتے ہیں: "رجاله موثقون"[۵] اس کے علاوہ "مصنف ابن أبي شيبة" وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے۔[۶]

---

(۱) سنن الترمذي، أبوا الصلاة، باب ما جاء في تأخير صلاة العصر، رقم: ۱٦۱. (ج)

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رافع بن خديج، رقم: ۱۵۸۰۵. (ر)

(۳) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الصلاة، باب وقت صلاة العصر ۱/۳۰۷، تحت الرقم: ۱۷۰۸، ونصه: «وفيه عبد الواحد بن نافع الكلاعي، ذكره ابن حبان في الثقات، وذكره في الضعفاء». (ج)

(۴) المعجم الكبير للطبراني، باب العين، خطبة ابن مسعود ومن كلامه، باب، رقم: ۹۲۷۹، ونصه: «عن عبد الرحمن بن يزيد أن ابن مسعود كان يؤخر العصر». (ر)

(۵) مجمع الزوائد للهيثمي، باب وقت صلوة العصر، رقم: ۱۷۰۹، ونصه: «عن عبد الرحمن بن يزيد أن ابن مسعود كان يؤخر العصر، رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون». (ر)

(٦) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلوات، من كان يؤخر العصر ويرى تاخيرها، رقم: ۳۳۰۸، ونصه: «عن أبي عون، أن عليا كان يؤخر العصر حتى ترتفع الشمس على الحيطان». (ر)

قولہ: ”فقال: قوموا فصلوا العصر“:

حدیثِ باب کا جواب:

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیلِ عصر پر استدلال اس لیے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف[1] کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور ومعروف ہے کہ وہ نمازیں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا اور بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل دیا کہ فوتِ وقت کا اندیشہ ہوگیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی،[2] لہٰذا علاء بن عبدالرحمن کا نمازِ ظہر پڑھ کر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقتِ عصر کا بالکل ابتدائی وقت تھا اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو، تو بھی حضرت انس کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ تعجیلِ عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انس استحبابِ تعجیل کے قائل ہوں، اس لیے نماز کے لیے کھڑے ہوئے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت علاء بن عبدالرحمن نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضاء پڑھی ہو اور جب یہ حضرت انس کے پاس آئے اس وقت تاخیرِ عصر کا استحبابی وقت شروع ہو چکا ہو۔

قولہ: ”تلك صلاة المنافق“:

اس سے تاخیرِ عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ اس سے مراد ”تاخیر إلی الاصفرار“ ہے[3] اور احناف کے نزدیک ”تاخیر إلی ماقبل الاصفرار“ مستحب ہے۔

قولہ: ”حتی إذا کان بین قرني الشیطان“:

---

(۱) آپ کا پورا نام حجاج بن یوسف بن أبي عقیل الثقفي ہے، (۴۰-۹۵ھ = ۶۶۰-۷۱۴م) قبیلۂ بنوثقیف سے ان کا تعلق تھا، مشہور حکمران تھا، بیس سال عراق کا گورنر رہا، طائف میں ان کی وفات ہوئی۔ (تقریب التهذیب لابن حجر العسقلاني، ص:۲۲۵، والأعلام للزرکلي ۲/۱۶۸). (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في تعجیل العصر ۲/ ۶۵، ونصه: «وفي بعض الآثار أن بعض التابعین صلی الظهر حین یخطب الحجاج یوم الجمعة بالإشارة إلخ». (ر)

(۳) شرح المصابیح لابن الملك، کتاب الصلاة، باب تعجیل الصلاة ۱/ ۳۷۳، ونصه: «تلك إشارة إلی المذکور حکما، أي: صلاة العصر التي أخرت إلی الاصفرار». (ج)

"قرني الشيطان" کا مطلب:

یہاں اس سے مراد اصفرارِ شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع وغروب کے وقت سورج کا "بين قرني الشيطان" ہونا متعدد احادیث میں وارد ہے، بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلط ہے اور طلوع وغروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لیے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادتِ شیطان کے مترادف ہے۔ (۱)

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک موخر کردیں، وہ گویا شیطان کے آلۂ کار ہیں اور شیطان نے اپنے سینگوں سے ان کو وقت مستحب میں نماز پڑھنے سے روکے رکھا، (۲) لیکن اکثر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعۃً طلوع اور غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہوجائے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین القرنین لیے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شیاطین بے شمار ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لیے الگ شیطان ہو، لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) معالم السنن للخطابي، كتاب الصلاة، ومن باب وقت العصر ۱/ ۱۳۰، ونصه: «وقيل: معنى قرني الشيطان قوته، من قولك أنا مقرن لهذا الأمر، أي مطيق له، قوي عليه؛ وذلك؛ لأن الشيطان إنما يقوى أمره في هذه الأوقات؛ لأنه يسول لعبدة الشمس أن يسجدوا لها في هذه الأزمان الثلاثة». (ج)

(۲) المصدر السابق ۱/ ۱۳۱، ونصه: «وقيل إن هذا تمثيل وتشبيه، وذلك أن تأخير الصلاة إنما هو من تسويل الشيطان لهم، وتزيينه ذلك في قلوبهم، وذوات القرون إنما تعالج الأشياء، وتدفعها بقرونها، فكأنهم لما دافعوا الصلاة، وأخروها عن أوقاتها بتسويل الشيطان لهم حتى اصفرت الشمس صار ذلك منه بمنزلة ما تعالجه ذوات القرون بقرونها، وتدفعه بأرواقها»، وكذا في نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الصلاة ۱/ ۲۴. (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في تعجيل العصر ۱/ ۱۸۲، تحت الرقم: ۱۵۹، ونصه: «قوله: (قرني الشيطان إلخ) الصحيح شرحا حمل الحديث على الظاهر، في الحديث: يقوم الشيطان عند الشمس... واعلم أن الأرض كروية اتفاقًا، فيكون طلوع الشمس وغروبها في جميع الأوقات، فقيل: إن الشياطين كثيرة، فيكون شيطان لبلدة، وشيطان آخر لبلدة أخرى، وهكذا». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِيْ وَقْتِ صلاة الْعِشَاء الآخِرَة

(١٦٥) عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: «أَنَا أَعْلَمُ النَّاس بِوَقْتِ هٰذِهِ الصَّلَاةِ كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيهَا لِسُقُوطِ القَمَرِ لِثَالِثَةٍ»(١) ... رَوَى هَذَا الحَدِيثَ هُشَيْمٌ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ.

قوله: "يصليها لسقوط القمر لثالثة":

نمازِ عشاء میں "تأخير إلى ثلث الليل" کا استحباب:

یعنی آپ ﷺ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں ایک گھنٹہ کا چھ بٹہ سات حصہ ٦/٧ (تقریباً اکیاون منٹ) آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح تیسری تاریخ کو چاند کا غروب سورج کے غروب کے تقریباً ڈھائی گھنٹہ بعد ہوگا،(٢) اس سے "تاخير إلى ثلث الليل" کے استحباب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلاف سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہٰذا تاخیر کے لیے کوئی ایک معین وقت مقرر کرنا مشکل ہے۔(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب وقت عشاء الآخرة، رقم: ٤١٩، وأخرجه النسائي، كتاب مواقيت الصلاة، باب تعجيل العشاء، رقم: ٥٢٨. (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في وقت العشاء الآخرة ١/ ١٨٤، ونصه: «للعشاء ثلاث حصص، فإنه يستحب إلى ثلث الليل، وفي رواية إلى نصف الليل، ويجوز إلى نصف الليل ويكره إلى الصبح كراهة تحريم أو تنزيه على القولين. قوله: (لثالثة) هذا يدل على زيادة التأخير، فإن القمر يتأخر كل ليلة قدر ٦/٧ ساعة فيكون جميع الوقت إلى سقوط القمر للثالثة ساعتين ونصفها أو ثلاث ساعات إلا ربعها». (ج)

(٣) معارف السنن للبنوری، باب ما جاء في وقت صلاة العشاء الآخرة ٢/ ٧٥، ونصه: «قال الراقم: هذا أمر يختلف باختلاف الفصول والمواسم، وباختلاف الآفاق والبلاد، فيزيد، وينقص وقت غروبه لثالثة». (ج)

قوله: "قال أبو عيسى: روى هذا الحديث هشيم عن أبي بشر":

حدیثِ باب سے متعلق دو طرق کے درمیان رفع تعارض:

مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ابوبشر (۱) کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے ایک ابوعوانہ، دوسرے ہشیم، (۲) دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابوعوانہ کے طریق میں ابوبشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت (۳) کا واسطہ ہے اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے۔

امام ترمذیؒ نے ابوعوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ شعبہ نے بھی ابوعوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں؛ کیونکہ "سنن النسائي" میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی حوالہ ہے، اسی لیے حافظ ماردینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابوعوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لیے یہ ممکن ہے کہ ابوبشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو، جسے ابوعوانہ نے روایت کردیا اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہِ راست بلاواسطہ سنی ہو، جسے ہشیم نے روایت کردیا، لہٰذا دونوں طریق صحیح ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ أعلم۔ (۴)

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو بشر جعفر بن أبي وحشية اليشكري ہے، (۰۰۰-۱۲۵ھ = ۰۰۰-۷۴۳م) حافظ الحدیث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے شعبی، سعید بن جبیر، طاؤس اور عکرمہ رحمہم اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں اعمش، شعبہ اور ابوعوانہ رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۵/۴۶۵). (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو معاوية هشيم بن بشير ہے، (۱۰۵-۱۸۳ھ = ۷۲۳-۷۹۹م) بنی سلیم سے تعلق رکھتے تھے، آپ ثقہ راوی تھے مگر کثرت سے تدلیس کرتے تھے، آپ نے ایوب السختیانی، ابن شہاب الزہری رحمہما اللہ وغیرہ سے روایات لی ہیں، آپ سے روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن مبارک، سفیان ثوری اور شعبہ رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۷/۲۲۷). (ج)

(۳) آپ کا پورا نام بشير بن ثابت الأنصاري ہے، ثقہ راوی ہیں، آپ بصریین میں شمار ہوتے ہیں، آپ نے حبیب بن سالم رحمہ اللہ سے روایات لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں شعبہ بن الحجاج رحمہ اللہ مشہور ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۴/۱۶۴). (ج)

(۴) راجع للتفصيل معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في وقت صلاة العشاء الآخرة ۲/۷۵. (ج)

بَابُ مَا جَاء فِيْ كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاء وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

(١٦٨) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، قَالَ أَحْمَدُ: وَحَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ عَبَّادٍ هُوَ المُهَلَّبِيُّ، وَإِسْمَاعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ جَمِيعًا، عَنْ عَوْفٍ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ هُوَ أَبُو المِنْهَالِ الرِّيَاحِيُّ، عَنْ أَبِي بَرْزَةَ قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ العِشَاءِ، وَالحَدِيثَ بَعْدَهَا»،(١) وَفِي البَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَعَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَأَنَسٍ، «حَدِيثُ أَبِي بَرْزَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

قوله: "قال أحمد: وحدثنا":

یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسماعیل بن علیّہ تینوں سے سنی ہے اور یہ تینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغۂ اخبار استعمال کیا اور باقی دونوں نے عنعنہ۔(٢)

قوله: "عن عون":

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر، رقم:٥٤٧، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب التبكير بالصبح في أول وقتها، وهو التغليس، وبيان قدر القراءة، رقم:٦٤٧. (ج)

(٢) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية النوم إلخ ٢/ ٨٠، ونصه: «وفي الإسناد تحويل، فأحمد بن منيع يروي عن هشيم، وهو يروي عن عوف بقوله "أخبرنا"، وكذلك يروي هو عن عباد، وابن علية، وهما يرويان عن عوف "بالعنعنة"، وهذا الفرق ألجأ ابن منيع إلى تحويل الإسناد». (ج)

حدیثِ باب کی سند میں کتابت کی غلطی:

ہندی نسخوں میں "عن عوف" کی جگہ "عن عون" ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح "عن عوف" ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسماعیل کے اساتذہ میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں،(۱) یہاں "العرف الشذي" کے ضابط سے بھی غلطی ہوئی کہ انہوں نے مدارِ اسناد سیار بن سلامہ(۲) کو قرار دے کر عوف اور عون کو الگ الگ قرار دیا۔(۳)

قوله: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره النوم قبل العشاء":

نوم قبل العشاء کا حکم:

بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے،(۴) لیکن

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «عن عون كذا في النسخ الهندية عون بالنون، وهو خطأ وتصحيف، والصحيح "عوف" بالفاء وهو عوف بن أبي جميلة الأعرابي، وكذلك وقع في النسخة الصحيحة المطبوعة بالقاهرة بالمطبعة الحلبية بعناية الشيخ محمد أحمد شاكر القاضي... وبالجملة فلا يوجد في هذه الطبعة في شيوخ هشيم "عون" ولا في شيوخ عباد بن عباد المهلبي، وإسماعيل ابن علية من يسمى عونا، فالمدار في الإسنادين هو عوف».(ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو منهال سيار بن سلامة الرياحي ہے، (۰۰۰-۱۲۹ھ = ۰۰۰-۷۴۷م) ثقہ راوی ہیں، آپ نے ابو برزہ اور ابو العالیہ رحمہما اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں شعبہ اور عوف رحمہما اللہ مشہور ہیں۔(التاريخ الكبير للبخاري ۴/ ۱۶۰).(ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في كراهية النوم قبل العشاء والسمر بعدها ۱/ ۱۸۵، تحت الرقم: ۱۶۸، ونصه: «قوله: (وقال أحمد: نا عباد بن الخ) هاهنا تحويل والمدار سيار قوله: (جميعا عن عون) المراد من الجميع هو عون وعباد وإسماعيل»، وفي معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في كراهية النوم قبل العشاء والسمر بعدها ۲/ ۸۰، ونصه: «وقد وقع ههنا في "العرف الشذي" سهو في الضبط من الضابط الكجراتي البنجابي، فجعل المدار سيارا، والراويان عنه عونا وعوفا، فاستثمر صاحب "تحفة الأحوذي" هذه الفرصة للنقد والنقض، ورحم الله من أنصف، وراعي الحقائق، وارعوى عن البقابق والزقازق».(ج)

(۴) فتح الباري لابن رجب الهيتمي، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يكره من النوم قبل العشاء ۴/ ۳۷۸، تحت الرقم: ۵۶۸، ونصه: «قد أخذ بظاهر هذا الحديث طائفة من العلماء، وكرهوا النوم قبل العشاء بكل حال، قال ابن المبارك: أكثر الأحاديث على ذلك».(ج)

مسلکِ مختار یہ ہے کہ اگر نمازِ عشاء کے وقت اٹھنے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو کراہت نہیں، بصورت دیگر ہے،(۱) حضرت ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے اور کراہتِ نوم بھی،(۲) ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے۔

قوله: "والحديث بعدها":

نمازِ عشاء کے بعد گفتگو کا حکم:

اس سے مراد "سمر بعد العشاء" ہے، یہی موضع استدلال ترجمہ ہے، جس سے "سمر بعد العشاء" کی کراہیت معلوم ہوتی ہے، "سمر" دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہل عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لیے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا،(۳) اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی راویت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمر مع أبي بكر في الأمر من أمر المسلمين وأنا معهما"(۴) دونوں حدیثوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دینی غرض کی وجہ سے ہو، تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نمازِ فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو "سمر" کہنا توسع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں اسی کی ممانعت مراد ہے۔(۵)

---

(۱) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة، باب النوم إلخ ۱۷۱/۲، ونصه: «ولا بأس به إذا كان عنده من يوقظه، أو كان من عادته أنه لا يستغرق وقت الاختيار بالنوم». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب النوم إلخ ۶۶/۵، ونصه: «واختلف السلف في ذلك، فكان ابن عمر يسب الذي ينام قبلها فيما حكاه ابن بطال، ولكن روي عنه أنه كان يرقد قبلها، وذكر عنه: كان ينام، ويوكل من يوقظه». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في كراهية النوم قبل العشاء ۱۸۵/۱، ونصه: «السمر هو ضياء القمر، ثم يطلق على المحادثة في ضياء القمر توسعا». (ج)

(۴) أخرجه الترمذي، باب ما جاء من الرخصة في السمر بعد العشاء، رقم: ۱۶۹. (ج)

(۵) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء من الرخصة في السمر بعد العشاء ۸۱/۲، ونصه: «ليست الرخصة في السمر الذي نهي عنه، بل المذكور ههنا ما يتعلق بأمور الدين وحاجات المسلمين، ولا يسمى ذلك سمرا في الحقيقة، وإنما أطلق عليه السمر مشاكلة، ومسامحة في التعبير». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ مِنَ السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاء

(١٦٩) عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يَسْمُرُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فِي الأَمْرِ مِنْ أَمْرِ المُسْلِمِينَ وَأَنَا مَعَهُمَا»،[1] وَفِي البَابِ عَنْ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو، وَأَوْسِ بْنِ حُذَيْفَةَ، وَعِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، «حَدِيثُ عُمَرَ حَدِيثٌ حَسَنٌ». ... وَقَدْ رَوَى هَذَا الحَدِيثَ الحَسَنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، ... عَنْ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الحَدِيثَ فِي قِصَّةٍ طَوِيلَةٍ.

قوله: "وقد روى هذا الحديث الحسن بن عبيد الله ... عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث في قصة طويلة":

حدیثِ باب کی سند میں تسامح:

یہاں غالباً امام ترمذیؒ سے کچھ تسامح ہوا ہے، اس لیے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت "مسند أحمد" میں مذکور ہے، لیکن اس میں کوئی قصۂ طویلہ موجود نہیں اور نہ سمر کا تذکرہ ہے،[2] ہاں جس روایت میں یہ قصہ

(۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الصلاة، من رخص في ذلك، رقم: ٦٦٨٩، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند الخلفاء الراشدين، مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم: ١٧٨. (ج)

(۲) مسند أحمد، مسند الخلفاء الراشدين، مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم: ٢٦٥، ونصه: «حدثنا الحسن بن عبيد الله، حدثنا إبراهيم، عن علقمة، عن القرثع، عن قيس أو ابن قيس رجل من جعفي، عن عمر بن الخطاب قال: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا معه وأبو بكر على عبد الله بن مسعود وهو يقرأ، فقام فسمع قراءته، ثم ركع عبد الله وسجد، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سل تعطه، سل تعطه قال: ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: من سره أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل، فليقرأه من ابن أم عبد، قال: فأدلجت إلى عبد الله بن مسعود لأبشره بما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فلما ضربت الباب، أو قال: لما سمع صوتي قال: ما جاء بك هذه الساعة؟ قلت: جئت لأبشرك بما قال رسول الله، قال: قد سبقك أبو بكر، قلت: إن يفعل؛ فإنه سباق بالخيرات، ما استبقنا خيرا قط إلا سبقنا إليها أبو بكر». (ج)

طویلہ آیا ہے، وہ ابو معاویہ عن الاعمش کے طریق سے مروی ہے، نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے۔(١)

قوله: "لا سمر إلا لمصل أو مسافر":

یہ حدیثِ مرفوع امام احمد، ابویعلیٰ اور طبرانی رحمہم اللہ نے موصولاً روایت کی ہے،(٢) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت باتیں کرنا جائز ہے۔

---

(١) المصدر السابق، رقم: ١٧٥، ونصه: «حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش ... وسأحدثك عن ذلك، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال يسمر عند أبي بكر الليلةَ كذالك في الأمر من أمر المسلمين، وانه سَمَرَ عنده ذات ليلةٍ وأنا معه، فخرج رسول الله ﷺ، وخرجنا معه، فإذا رجل قائم يصلي في المسجد إلخ». (ج)

(٢) مسند أحمد، مسند عبدالله بن مسعود، رقم: ٣٦٠٣، والمعجم الكبير للطبراني، مسند عبدالله بن مسعود، الاختلاف عن الأعمش في حديث عبدالله، رقم: ١٠٥١٩، وفي مسند أبي يعلى، مسند عبدالله ب مسعود، رقم: ٥٣٧٨. (ر،ت)

بَابُ مَا جَاء فِي الْوَقْتِ الأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ

(۱۷۰) عَنْ القَاسِمِ بْنِ غَنَّامٍ، عَنْ عَمَّتِهِ أُمِّ فَرْوَةَ - وَكَانَتْ مِمَّنْ بَايَعَتِ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَتْ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا».(۱)

(۱۷۱) عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: «يَا عَلِيُّ، ثَلَاثٌ لَا تُؤَخِّرْهَا: الصَّلَاةُ إِذَا آنَتْ، وَالجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، وَالأَيِّمُ إِذَا وَجَدْتَ لَهَا كُفْئًا».(۲)

(۱۷۲) عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الوَقْتُ الأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ رِضْوَانُ الله، وَالوَقْتُ الآخِرُ عَفْوُ الله».(۳)

(۱۷۳) عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ مَسْعُودٍ: أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى مَوَاقِيتِهَا، قُلْتُ: وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: وَبِرُّ الوَالِدَيْنِ، قُلْتُ: وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَالجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».(۴)

---

(۱) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند النساء، حديث أم فروة، رقم: ۲۷۱۰۵، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب الياء، باب من يعرف من النساء بالكنى إلخ، أم فروة بنت أبي قحافة إلخ، رقم: ۲۱۰. (ج)

(۲) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ۸۲۸، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب اعتبار الكفاءة، رقم: ۱۳۷۵۷. (ج)

(۳) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر إلخ، رقم: ۹۸۳، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الترغيب في التعجيل إلخ، رقم: ۲۰۴۸. (ج)

(۴) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، رقم: ۵۲۷، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: ۸۵. (ج)

(١٧٤) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «مَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً لِوَقْتِهَا الآخِرِ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللهُ»،(١) «هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ» ... اخْتِيَارُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ.

شوافع کا تعجیلِ صلوٰۃ پر استدلال اور حنفیہ کی طرف سے جواب:

امام ترمذیؒ نے یہ باب "تعجيل الصلاة" کے استحباب کو ثابت کرنے کے لیے قائم کیا ہے اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعیؒ نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یہاں اولِ وقت سے مراد اولِ وقتِ مستحب ہے(٢) اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور ابراد کی احادیث ہیں،(٣) خود امام شافعیؒ نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے۔(٤)

قوله: "سئل النبي: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لأول وقتها":

---

(١)أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر إلخ، رقم: ٩٨٢، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الترغيب في التعجيل إلخ، رقم: ٢٠٤٦. (ج)

(٢)الكوكب الدري للكنكوهي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل ٢٠٥/١، ونصه: «لا يرد بهذا ما يرد على الأحناف من قولهم بتأخير الفجر والعصر والظهر في الصيف، وعلى الكل بتأخير العشاء، لما أن المراد بالأول أول وقت المستحب». (ج)

(٣)شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الوقت الذي يصلى فيه الفجر أي وقت هو، رقم: ١٠٦٦، ونصه: «عن رافع بن خديج قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أسفروا بالفجر، فكلما أسفرتم فهو أعظم للأجر، وقال: لأجوركم»، وفي صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: ٥٣٨، ونصه: «عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبردوا بالظهر؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم». (ج)

(٤)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب وقت العشاء إذا اجتمع الناس إلخ ٤٨/٢، ونصه: «وصححه من حديث أبي هريرة لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه، فعلى هذا من وجد به قوة على تأخيرها، ولم يغلبه النوم، ولم يشق على أحد من المأمومين، فالتأخير في حقه أفضل، وقد قرر النووي ذلك في شرح مسلم، وهو اختيار كثير من أهل الحديث من الشافعية». (ج)

حدیثِ باب کی اسنادی حیثیت:

یہ حدیث خود امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق عبداللہ بن عمر عمری کی وجہ سے ضعیف ہے،(۱) نیز اس میں متنًا بھی اضطراب ہے؛ کیونکہ بعض روایات میں "الصلاة لأول وقتها"(۲) اور بعض میں "الصلاة لوقتها"(۳) اور بعض میں "الصلاة على مواقيتها"(۴) اور بعض میں "الصلاة لميقاتها الأول" وارد ہوا ہے۔(۵)

قوله: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله":

امام ترمذیؒ نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سنداً یہ بھی ضعیف ہے؛ کیونکہ یہ بھی عبداللہ بن عمر عمری سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید(۶) نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انہیں "کذاب" اور "وضاع" تک کہا گیا ہے،(۷) اسی وجہ سے بعض لوگوں نے

---

(۱) سنن الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية ما يصلى إليه، تحت الرقم: ۳۴۷، ونصه: «وعبدالله بن عمر العمري ضعفه بعض أهل الحديث من قبل حفظه، منهم: يحيى بن سعيد القطان». (ج)

(۲) جزء من حديث أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر إلخ، رقم: ۹۷۳، ونصه: «عن القاسم بن غنام عن بعض أمهاته عن أم فروة... أي العمل أفضل؟ قال: «الصلاة لأول وقتها». (ج)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۹۷۸، ونصه: «عن القاسم بن غنام البياضي عن امرأة من المبايعات... أي الأعمال أفضل؟ قال: «الإيمان بالله عز وجل» قيل: ثم ماذا يا رسول الله؟ قال: «الصلاة لوقتها». (ر)

(۴) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول إلخ رقم: ۱۷۳. (ر)

(۵) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر وبعد صلاة العصر، رقم: ۹۶۹، ونصه: «عن عبد الله بن مسعود: قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: أي الأعمال أفضل، قال: الصلاة لميقاتها الأول». (ر)

(۶) آپ کا پورا نام أبو هلال يعقوب بن الوليد الأزدي المديني ہے، آپ نے ابن ابی ذئب، مالک بن انس اور ہشام بن عروہ رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث روایت کرنے والوں میں یحییٰ بن ایوب، حسن بن عرفہ اور محمد بن صباح رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۶/۳۸۷). (ج)

(۷) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف الياء ۱/۱۰۹۶، ونصه: «يعقوب بن الوليد بن عبدالله بن أبي هلال الأزدي أبو يوسف، أو أبو هلال المدني نزيل بغداد، كذبه أحمد وغيره». وفي تهذيب الكمال للمزي، باب الياء، يعقوب بن الوليد بن عبدالله ۳۲/۳۷۳، ونصه: «كان من الكذابين، وكان يضع الحديث». (ج)

اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے۔[(۱)]

قوله: "والجنازة إذا حضرت":

وقتِ مکروہ میں نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم:

حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہٰذا اگر جنازہ اوقاتِ مکروہہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے،[(۲)] تفصیل ان شاء اللہ "کتاب الجنائز" میں آئے گی۔

قوله: "ما صلى رسول الله صلاة لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله":

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے انتہائے وقت میں دو مرتبہ نماز پڑھنے کا ثبوت:

اکثر نسخوں میں اس طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامتِ جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ[(۳)] کے اندر اور حدیث "السائل عن مواقيت الصلاة" میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے،[(۴)] اس لیے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہؓ کا یہ قول ان کے اپنے علم کے مطابق ہے،[(۵)] البتہ یہی

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب المواقيت ۲۴۲/۱، ونصه: «حديث آخر أخرجه الترمذي... قال ابن حبان: يعقوب بن الوليد كان يضع الحديث ... وقال أبو حاتم: كان يكذب، والحديث الذي رواه موضوع». (ج)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الجنائز، الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ۲۶۳/۱، ونصه: «وفي التحفة الأفضل أن يصلي على الجنازة إذا حضرت في الأوقات الثلاثة، ولا يؤخرها». (ج)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب إمامة جبرئيل، رقم: ۱۰۰۹، ونصه: «ثنا جابر بن عبد الله الأنصاري قال: جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم حين زالت الشمس، فقال: قم يا محمد، فصل الظهر، فقام فصلى الظهر حين زالت الشمس... ثم جاءه للصبح حين أسفر جدا، فقال: قم فصل الصبح، ثم قال: ما بين هذين كله وقت». (ج)

(۴) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب المواقيت، رقم: ۳۹۵، ونصه: «عن أبي موسى: أن سائلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يرد عليه شيئا حتى أمر بلالا، فأقام الفجر حين انشق الفجر إلخ». (ر،ز)

(۵) لمعات التنقيح للشيخ عبدالحق محدث الدهلوي، باب تعجيل الصلاة، الفصل الثاني ۳۶۶/۲، ونصه: «ويروى: (إلا مرتين)، والظاهر أن يكون المراد منه حين إمامة جبرئيل ... أو لم يفعل من حين تزوجها، فأخبرت بما أحاط علمها»، وكذا في العرف الشذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل ۱۸۹/۱. (ج)

حدیث علامہ زیلعیؒ نے "نصب الراية"[(۱)] میں، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں اسحاق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے،[(۲)] لیکن ان دونوں کتابوں میں نیز "سنن الترمذي" کے بعض مصری نسخوں میں یہاں "إلا مرتين" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا؛[(۳)] کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی۔

قوله: "وليس إسناده بمتصل":

اس لیے کہ اسحاق بن عمر کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں،[(۴)] البتہ یہی روایت "المستدرك للحاكم" میں "عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها" کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے۔[(۵)]

قوله: "اختيار النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما":

امام ترمذیؒ کا یہ دعویٰ احادیثِ اِسفار، احادیثِ اِبراد اور ان روایات سے منقوض ہے، جن میں خلفائے راشدین کا تاخیر سے نماز پڑھنا ثابت ہے۔[(۶)]

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب المواقيت ١/ ٢٤٤، ونصه: «ما صلى رسول الله ﷺ لوقتها الآخر إلا مرتين حتى قبضه الله». (ج)

(۲) ميزان الاعتدال للذهبي، إسحاق بن الفرات قاضي مصر ١/ ١٩٥، ونصه: «ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة لوقتها الآخر [إلا] مرتين». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل ٢/ ٨٩، ونصه: «وكذلك في بعض نسخ الترمذي بزيادة "إلا" كما في حواشي الطبعة الحلبية، وإذن لا يحتاج إلى التوجيه المذكور». (ج)

(۴) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب الترغيب في التعجيل بالصلوات ١/ ٦٣٩، تحت الرقم: ٢٠٤٧، ونصه: «وهذا مرسل إسحاق بن عمر، ولم يدرك عائشة». (ج)

(۵) المستدرك للحاكم، كتاب الصلاة، باب في مواقيت الصلاة، رقم: ٦٨٢، ونصه: «عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها قالت:... «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إلخ». (ج)

(۶) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في وقت الأول من الفضل ٢/ ٩٠، ونصه: «قوله: وكانوا يصلون في أول الوقت لا يخلص هذا من نظر... وقد تقدم إسفارهم بصلاة الفجر عند الطحاوي، وإذا ثبت الإبراد من حضرة الرسالة، فكيف يقال: أنهم تركوا ذلك، وكذلك استحب التأخير في العشاء، فمن البعيد أن يتركوا لأجل أن خلافه أفضل، والتعجيل في المغرب لا خلاف فيه، وقد بقي العصر فقط، وقد بينا فيه وجوه البحث والكشف للمتأمل المنصف». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي السّهو عَنْ وَقْتِ صلاة الْعَصْرِ

(۱۷۵) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الَّذِي تَفُوتُهُ صَلَاةُ العَصْرِ، فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ»، (۱) وَفِي البَابِ عَنْ بُرَيْدَةَ، وَنَوْفَلِ بْنِ مُعَاوِيَةَ: «حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

قوله: "فكأنما وتر أهله وماله":

"وتر أهله وماله" کی نحوی تحقیق:

"وتر" کے دو معنی ہیں ایک چھین لینا، اس صورت میں یہ متعدی "إلی مفعول واحد" ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لیے جائیں تو "أهله وماله" مرفوع ہوں گے اور دوسرے معنی کمی کرنے کے ہیں، اس صورت میں وہ متعدی "إلی مفعولین" ہوتا ہے، جیسے "لن یترکم أعمالکم" (۲) اگر یہ دوسرے معنی مراد لیے جائیں تو "وُتِرَ" کی ضمیر نائب فاعل ہوگی اور "أهله وماله" مفعول ثانی ہونے کی بناء پر منصوب ہوں گے۔ (۳)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر، رقم: ۵۲۷، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الذي تفوته صلاة العصر، رقم: ۱۳٦۲. (ج)

(۲) محمد-۳۵/۴۷. (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في السهو عن وقت صلاة العصر ۲/ ۹۰، ونصه: «قوله: وتر أهله وماله روى منصوبا ومرفوعا، والأول أفصح، فيكون متعديا إلى المفعولين، ومنه قول الله عز وجل: (ولن يتركم أعمالكم)، أي لن ينقصكم أعمالكم، والمفعول الأول في الحديث يكون مفعول ما لم يسم فاعله، وهو عائد على الذي فاتته، وعلى رواية الرفع معناه أخذ أهله وماله». (ج)

"تَفُوته صَلَاةُ العَصْرِ" کا معنیٰ:

امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد "فوت إلى إصفرار الشمس" لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت "إلى غروب الشمس" مراد ہے۔[1]

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب إثم من فاتته صلاة العصر ۲/۳۱، تحت الرقم: ۵۵۱، ونصه: «ومما يدل على أن المراد بتفويتها إخراجها عن وقتها ما وقع في رواية عبد الرزاق ... قلت لنافع حين تغيب الشمس قال نعم... روى أبو داود عن الأوزاعي أنه قال في هذا الحديث: وفواتها أن تدخل الشمس صفرة»، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في السهو إلخ ۲/۹۱، وفي التاج والإكليل لمختصر خليل المالكي، فصل في وقت الرفاهية إلخ ۲/۲۹، ونصه: «وقال سحنون: هو الذي تغرب عليه الشمس»، وفي شرح مختصر الطحاوي للجصاص، كتاب الصلاة، باب المواقيت ۱/۲۹۸، ونصه: «قال: (وآخر وقت العصر غروب الشمس)، وذلك لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: من فاته العصر حتى غربت الشمس: كأنما وتر أهله وماله»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، وقت العصر ۱/۹۲، ونصه: «(قال الشافعي): فمن لم يدرك ركعة من العصر قبل غروب الشمس فقد فاتته العصر ... لأن محمد بن إسماعيل أخبرنا... أخبرنا محمد بن إسماعيل... قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من فاته العصر فكأنما وتر أهله وماله». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِيْ تَعْجِيْلِ الصَّلاة إِذَا أَخَّرها الإِمَامُ

(۱۷٦) عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، أُمَرَاءُ يَكُونُونَ بَعْدِي يُمِيتُونَ الصَّلَاةَ، فَصَلِّ الصَّلَاةَ لِوَقْتِهَا، فَإِنْ صُلِّيَتْ لِوَقْتِهَا كَانَتْ لَكَ نَافِلَةً، وَإِلَّا كُنْتَ قَدْأَحْرَزْتَ صَلَاتَكَ»،[1] وَفِي البَابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَعُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ. «حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ حَدِيثٌ حَسَنٌ».

قوله: "فإن صليت لوقتها كانت لك نافلة":

حدیثِ باب میں دو مسائل:

یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے، یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے؟

دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کر لی ہو، پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو، تو اسے کیا کرنا چاہیے؟

پہلے مسئلہ میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمناً اس کا بھی حکم معلوم ہو سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی اقوال ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز پڑھ لینی چاہیے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے، تو اس کے ساتھ بنیتِ نفل شامل ہو جانا چاہیے اور یہ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها إلخ، رقم: ٦٤٨، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب إذا أخر الإمام الصلاة عن الوقت، رقم: ٤٣١. (ج)

حکم تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ (۱)

دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو، تو صرف ظہر اور عشاء میں بنیتِ نفل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام کی تاخیر کا اندیشہ ہو، تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں۔ (۲)

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، اس کے جواب میں حنفیہ "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة"(۳) اور حدیث "النهي عن البتيراء"(۴) کو پیش کرتے ہیں اور روایتِ باب کو ان سے مخصَّص مانتے ہیں۔ والله أعلم۔ (۵)

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب كراهة تأخير الصلاة عن وقتها إلخ ۱۴۸/۵، ونصه: «وفي هذا الحديث أنه لا بأس بإعادة الصبح والعصر والمغرب كباقي الصلوات؛ لأن النبي ﷺ أطلق الأمر بإعادة الصلاة، ولم يفرق بين صلاة، وصلاة وهذا هو الصحيح في مذهبنا». (ج)

(۲) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الصلاة، حكم من أقيمت عليه الصلاة إلخ ۵۶۵/۲، ونصه: «وبعد الإتمام لا يشرع في صلاة الإمام لكراهية التنفل بعد الفجر، وكذا العصر لما قلنا، وكذا بعد المغرب». (ج)

(۳) مسند أحمد، مسند عمر بن الخطاب رضى الله عنه، رقم: ۱۳۰، ونصه: «عن ابن عباس، قال: شهد عندي رجال مرضيون فيهم عمر، وأرضاهم عندي عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس». (ج)

(۴) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صلاة الوتر ۱۲۰/۲، ونصه: «أخرجه ابن عبد البر في "كتاب التمهيد" عن عثمان بن محمد بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ثنا عبد العزيز الدراوردي عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها، انتهى»، وكذا في التمهيد لابن عبد البر، باب النون، الحديث الأول ۲۵۴/۱۳. (ر، ز)

(۵) اس مسئلہ سے متعلق تفصیلی بحث "باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة" میں آرہی ہے۔ (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلاة

(۱۷۷) عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، قَالَ: ذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَوْمَهُمْ عَنِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي اليَقَظَةِ، فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا».[۱]

قوله: "ليس في النوم تفريط":

حدیثِ باب سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کی رائے:

احقر نے حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کی کسی تصنیف میں دیکھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جبکہ آدمی نماز کے وقت میں جاگنے کا پورا اہتمام وانتظام کر کے سوئے اور اس کے باوجود آنکھ نہ کھل سکے: "أما إذا لم يهتم به، ولم يجمع وسائل الانتباه، فلا يدخل تحت الحديث"[۲] چنانچہ حدیثِ تعریس دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ حضرت بلالؓ کو یہ حکم فرما کر سوئے کہ وہ آپ ﷺ کو جگا دیں، اگرچہ بعد میں حضرت بلالؓ بھی سو گئے اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی۔[۳]

قوله: "فليُصلها إذا ذكرها":

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو نسيها، رقم: ۶۹۸، وأخرجه النسائي، كتاب المواقيت، في من نام عن الصلاة، رقم: ۶۱۵.(ج)

(۲) خطبات حکیم الامت، العمل للعلماء، "لاتفريط في النوم" کا صحیح مصداق ۲۱/۲۱۳، ادارہ تالیفات اشرفیہ۔(ج)

(۳) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب إلخ، رقم: ۶۸۰، ونصه: «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قفل من غزوة خيبر سار ليله حتى إذا أدركه الكرى عرس، وقال لبلال: «اكلأ لنا الليل، فصلى بلال ما قدر له، ونام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فلما تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته مواجه الفجر، فغلبت بلالا عيناه، وهو مستند إلى راحلته إلخ». (ر،ز)

اوقاتِ ممنوعہ میں قضا نماز پڑھنے میں ائمہ کا اختلاف:

ان الفاظ کے عموم سے استدلال کر کے ائمۂ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے، جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استواء کے اوقاتِ مکروہہ میں بھی،(۱) یہ حضرات "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" کو اس عموم سے مخصص مانتے ہیں۔(۲)

ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضاء کا وجوب موسّع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، البتہ اوقاتِ مکروہہ ثلاثہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں، حنفیہ "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" سے استدلال کرتے ہیں اور حدیثِ باب کو ان احادیث سے مخصص مانتے ہیں۔(۳)

---

(۱) المدونة الكبرى للإمام مالك، كتاب الصلاة الثاني، باب ما جاء في قضاء الصلاة إذا نسيها ۱/۲۱۵، ونصه: «من ذكر صلاة نسيها، فليصلها إذا ذكرها في أية ساعة كانت من ليل أو نهار عند مغيب الشمس أو عند طلوعها، قال: وإن بدا حاجب الشمس فليصلها، قال: وإن غاب بعض الشمس فليصلها إذا ذكرها، ولا ينتظر». وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، وقت الصلاة في السفر ۱/۹۷، ونصه: «وأن يصليها أي ساعة كانت منهيا عن الصلاة فيها أو غير منهي». وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة قضاء الفرائض الفائتة في جيمع الأوقات ۲/ ۸۰، ونصه: «ويقضي الفوائت من الصلوات الفرض، وجلته أنه يجوز قضاء الفرائض الفائتة في جميع أوقات النهي وغيرها».(ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في النوم عن الصلاة ۲/۱۰۰، ونصه: «فقال الشافعي وغيره: إن النائم إذا استيقظ صلى، وإن كان ذلك في الأوقات المكروهة، فوقت استيقاظه هو وقت صلاته، وقالوا: إن حديث الباب مخصص لحديث: لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس، أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد، وبمعناه من حديث أبي هريرة، وكذا لأحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة».(ج)

(۳) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ۱/۲۶۳، ونصه: «والشافعي رحمه الله أخرج من النهي في حديث عقبة الفوائت... والجواب عنه أن كونه مخصصا لعموم النهي متوقف على المقارنة، فلما لم تثبت، فهو معارض في بعض الأفراد، فيقدم حديث عقبة؛ لأنه محرم، ولو تنزلنا إلى طريقهم في كون الخاص مخصصا كيفما كان فهو خاص في الصلاة عام في الأوقات، فإن وجب تخصيص عموم الصلاة في حديث عقبة وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت؛ لأنه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو إخراجه الأوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة».(ج)

حنفیہ کی وجوہِ ترجیح

پہلی وجہ ترجیح:

حدیثِ باب کی عملی تشریح آنحضرت ﷺ نے "ليلة التعريس" کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیثِ تعریس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ ﷺ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کر کے کچھ آگے تشریف لے گئے اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سورج کافی بلند ہو چکا تھا۔ (۱)

بعض شافعیہ کی طرف سے جواب اور اس کی تردید:

بعض شافعیہ نے حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے نماز اس بناء پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں، جس میں شیطانی اثرات تھے، "كما يدل عليه قوله عليه السلام: فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان"۔

لیکن یہ جواب کمزور ہے؛ کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقتِ واجب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہٰذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بناء پر تھا کہ وقتِ مکروہ گذر جائے، لیکن وقتِ جائز کے انتظار میں جتنی دیر گذرتی، اس کو آپ ﷺ نے اس وادی میں گذارنا پسند نہیں کیا اور آگے بڑھ گئے اور وجہ یہ بیان فرمائی: "فإن هذا منزل حضرنا فيه

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الرجل يدخل في صلاة الغداة إلخ، رقم: ۲۳۳۹، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرس... فاقتاد رسول الله صلى الله عليه وسلم واقتاد أصحابه، حتى ارتفع الضحى، فأناخ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأناخ أصحابه، فأمهم، فصلى الصبح إلخ». (ج)

الشيطن"۔[1]

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ "مصنف عبدالرزاق" میں "عن ابن جريج عن عطاء" کے طریق سے یہی روایت مرسلاً مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: "فركع ركعتين في معرسه، ثم سار ساعة، ثم صلى الصبح"[2] لیکن اول تو یہ روایت ضعیف ہے؛ کیونکہ یہ حضرت عطاءؒ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا فرمان ہے: "ومراسيل عطاء أضعف المراسيل"[3] بالخصوص جبکہ اس میں دوسرے تمام ثقہ راویوں کی مخالفت ہے، جنہوں نے صرف دوسری جگہ جا کر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے،[4] علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے، تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے باوجود دو رکعتیں پڑھی

---

(۱) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار لجمال الدين الملطي الحنفي، كتاب الصلاة، في من نام عن صلاة ١/٤٠، ونصه: «وخالفه في ذلك الشافعي وغيره، وقالوا سبب تأخيره حضور الشيطان إياهم في ذلك الوادي على ما ورد فيه من قوله عليه السلام: تحولوا عن هذا المكان الذي أصابتكم فيه الغفلة، ومن قوله: ليأخذ كل واحد منكم برأس راحلته؛ فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان، وما أشبه ذلك، ورد بأن حضور الشيطان لا يصلح مانعا إذ قد عرض للنبي صلى الله عليه وسلم في صلاته، فلم يخرج منها حتى أتمها وقال: لولا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقا يلعب به ولدان المدينة، والحديث مشهور في الصحاح فاستحال أن يكون التأخير لذلك سيما، وفي حديث أبي قتادة أنه أخر الصلاة إلى أن ارتفعت الشمس ثم صلاها، ففيه أن تأخيره إنما كان ليحل وقت الصلاة لا لما سواه». (ج)

(۲) جزء من حديث أخرجه عبدالرازق في مصنفه، كتاب الصلاة، باب من نسي صلاة أو نام عنها، رقم: ٢٢٣٨، ونصه: «عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء... فقام النبي صلى الله عليه وسلم، فتوضأ، فركع ركعتين في معرسه، ثم سار ساعة، ثم صلى الصبح». (ر،ز)

(۳) تهذيب الكمال للمزي، باب العين ٢٠/٨٣، ونصه: «وليس في المرسلات شيء أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح». (ج)

(۴) چنانچہ سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في من نام عن صلاة أو نسيها، رقم: ٤٣٥، میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں: «فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولهم استيقاظا، ففزع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا بلال، فقال: أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك بأبي أنت وأمي يا رسول الله، فاقتادوا رواحلهم شيئا، ثم توضأ النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بلالا، فأقام لهم الصلاة، وصلى بهم الصبح، فلما قضى الصلاة الخ». اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس لیے بظاہر اس جگہ آپ ﷺ کا دو رکعت ادا کرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ (ر)

جاسکتی تھیں، تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قباحت ہوسکتی تھی؟

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے جواب اور اس کی تردید:

حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب حافظ ابن حجرؒ نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابہ کرامؓ حوائج میں مشغول تھے، (۱) لیکن یہ تاویل بھی بارد ہے؛ کیونکہ حوائج سے فارغ ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہوگیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہیے تھی، لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں "طحاوي" کی ایک روایت کے مطابق قضائے حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی۔ (۲)

دوسری وجہ ترجیح:

"أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" معنیً متواتر ہیں اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور اس عدمِ جواز کے عموم میں قضاء نمازیں بھی شامل ہوجاتی ہیں۔ (۳)

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله: باب الأذان بعد ذهاب الوقت ۲/ ٦٧، ونصه: «ويستفاد منه أن تأخيره الصلاة إلى أن طلعت الشمس، وارتفعت كان بسبب الشغل بقضاء حوائجهم لا لخروج وقت الكراهة». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الرجل يدخل في صلاة الغداة إلخ، تحت الرقم: ۲۳۳۰، ونصه: «عن عمران بن حصين قال: ...فأمرنا، فارتحلنا من مسيرنا حتى ارتفعت الشمس، ثم نزلنا فقضى القوم حوائجهم، ثم أمر بلالا فأذن، فصلينا ركعتين فأقام فصلى الغداة»، وراجع لمزيد التفصيل "معارف السنن للبنوري"، باب ما جاء في النوم عن الصلاة ۲/ ۱۰۳. (ر،ز)

(۳) فيض الباري للكشميري، كتاب الصلاة ۲/ ۱۹۰، ونصه: «وبالجملة: إن الأحاديث في الأوقات المكروهة قد اشتهرت»، وفي الدر المختار، كتاب الصلاة ۱/ ۳۷۰، ونصه: «(وكره) تحريما، وكل ما لا يجوز مكروه (صلاة) مطلقا (ولو) قضاء أو واجبة أو نفلا...(مع شروق)...(واستواء)...(وغروب، إلا عصر يومه)». (ج)

تیسری وجہ ترجیح:

خود امام شافعیؒ حدیثِ باب کے الفاظ "فليصلها إذا ذكرها" کے عموم پر عمل نہیں فرماتے؛ کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی، تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس عورت کے لیے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گویا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو مخصوص کرنے پر مجبور ہیں اور جب ایک جگہ عموم ختم ہو گیا تو اوقاتِ مکروہہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہوگا۔

چوتھی وجہ ترجیح:

علامہ بحر العلوم لکھنویؒ(۱) نے "رسائل الأركان" میں ایک اور طریقہ سے حدیثِ باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں "إذا ذكرها" میں لفظ "إذا" جس طرح ظرفیت کے لیے ہو سکتا ہے، اسی طرح شرطیت کے لیے بھی ہو سکتا ہے،(۲) كما في قول الشاعر:

إذا تصبك خصاصة فتجمّل(۳)

---

(۱) آپ کا پورا نام عبد العلی محمد بن نظام الدين محمد اللكنوي ہے، (۱۱۴۴-۱۲۲۵ھ = ۱۷۳۱-۱۸۱۰م) لقب بحر العلوم ہے، فقیہ، اصولی، حکیم، منطقی تھے، آپ نے "سلم العلوم" اور "منار الأنوار" کی شروح لکھی، اس کے علاوہ فقہ میں "رسائل الأركان" کے نام سے بہترین کتاب لکھی۔ (نزهة الخواطر لعبد الحي الحسني ۷/۱۰۲۱). (ج)

(۲) رسائل الأركان لمحمد بن نظام الدين اللكنوي، الرسالة الأولى في الصلاة، فصل في المواقيت، ص: ۱۸۴، ونصه: «وهذا إنما يتم حجة لو كان إذا ظرفا لعموم الأزمنة كمتى، وإن كان للشرط المحض فلا لعدم عموم إذا في الوقت ... وحينئذ فمعنى الحديث من نام عن الصلاة أو نسيها، فليصلها على وجه يصح في العمر إن ذكرها، فإن ذلك - أي الوقت الذي يؤدي فيه - وقت لتلك الصلاة، فلفظ ذلك إشارة إلى الوقت الذي يؤدي فيه، وهو وقت من العمر يجوز فيه الأداء، وليس إشارة إلى وقت التذكير». (ج)

(۳) یہ عبد القیس بن خفاف کے ایک قصیدہ کا شعر ہے، جو انہوں نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہا تھا، اس شعر کا پہلا مصرعہ یہ ہے: واستغن ما أغناك ربك بالغنى (لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل الكاف ۱/۷۱۲). (ج)

اب اگر حدیثِ باب میں "إذا ذكرها" کو "إن ذكرها" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا؛ کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو اور ظاہر ہے کہ یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا۔

پانچویں وجۂ ترجیح:

حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیثِ باب "أداء صلاة" کے بیان میں نص اور بیانِ وقت میں ظاہر ہے، بخلاف "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" کے، کہ وہ بیانِ وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہے۔(۱)

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في النوم عن الصلاة ۱/ ۲۰۸، ونصه: «[فليصلها إذا ذكرها]، نص في أداء الصلاة، ظاهر في بيان الوقت، ونهيه عن الصلاة في الأوقات المكروهة نص في بيان الوقت الذي يحترز عن الصلاة فيه، فكيف يعارض به، فلذلك قدمنا حديث النهي على حديث الأمر». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلاة

(۱۷۸) عَنْ أَنَسٍ، قَالَ:قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»،[1] وَفِي البَابِ عَنْ سَمُرَةَ، وَأَبِي قَتَادَةَ، حَدِيثُ أَنَسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَيُرْوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ، قَالَ: يُصَلِّيهَا مَتَى مَا ذَكَرَهَا فِي وَقْتٍ أَوْ فِي غَيْرِ وَقْتٍ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَأَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ، وَيُرْوَى عَنْ أَبِي بَكْرَةَ: أَنَّهُ نَامَ عَنْ صَلَاةِ العَصْرِ، فَاسْتَيْقَظَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، فَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، وَقَدْ ذَهَبَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الكُوفَةِ إِلَى هٰذَا، وَأَمَّا أَصْحَابُنَا فَذَهَبُوا إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.

قوله: "يصليها متى ذكرها في وقت أو في غير وقت":

"في وقت أو غير وقت" میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف:

ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقتِ مکروہ،[2] لیکن حنفیہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقتِ اداء ہو یا وقتِ قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رو سے زیادہ راجح ہے؛ کیونکہ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ۶۸۴، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من نام عن صلاة أو نسيها، رقم: ۴۳۵. (ج)

(۲) المدونة الكبرى للإمام مالك، باب ما جاء في قضاء الصلاة إذا نسيها ۱/۲۱۵، ونصه: «في أية ساعة كانت من ليل أو نهار عند مغيب الشمس أو عند طلوعها، قال: وإن بدا حاجب الشمس فليصلها، قال: وإن غاب بعض الشمس، فليصلها إذا ذكرها ولا ينتظر»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، وقت الصلاة في السفر ۱/۹۷، ونصه: «وأن يصليها أي ساعة كانت منهيا عن الصلاة فيها أو غير منهي»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة قضاء الفرائض الفائتة في جميع الأوقات ۲/۸۰، ونصه: «ويقضي الفوائت من الصلوات الفرض، وجملته أنه يجوز قضاء الفرائض الفائتة في جميع أوقات النهي وغيرها». (ج)

غیروقت کا اطلاق وقتِ مکروہ کے بجائے وقتِ قضاء پر ہوتا ہے۔ (۱)

---

(۱)العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل ينسي الصلاة، تحت الرقم: ۱۷۸، ونصه: «قوله: (علي بن أبي طالب) يمكن أن يقال: إن التعميم باعتبار وقت الأداء، ووقت القضاء، لا باعتبار وقت الكراهة أو غيره». (ج)

بَابُ مَاجَاء فِي الرَّجُلِ تَفُوْتُه الصَّلاةُ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ

(١٧٩) عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ الله: «إِنَّ الْمُشْرِكِينَ شَغَلُوا رَسُولَ الله ﷺ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، حَتَّى ذَهَبَ مِنَ اللَّيْلِ مَا شَاءَ الله، فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعِشَاءَ»(١) ... مَا كِدْتُ أُصَلِّي الْعَصْرَ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، ... فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ بَعْدَ مَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى بَعْدَهَا الْمَغْرِبَ.

قوله: "عن أربع صلوات يوم الخندق":

غزوۂ خندق میں قضا نمازوں کی تعداد کی روایات کا رفع تعارض:

یہ غزوۂ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوۂ خندق کے موقع پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کچھ نمازیں قضاء ہوگئی تھیں، لیکن ان کی تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں چار (٤) نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، لیکن "صحیحین" کی روایت میں صرف نمازِ عصر کے قضاء ہونے کا ذکر ہے،(٢) جبکہ "موطأ" کی روایت میں ظہر وعصر کا ذکر

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: ٣٥٥٥، وأخرجه النسائي، كتاب الأذان، الاجتزاء لذلك كله بأذان واحد والإقامة إلخ، رقم: ٦٦٢. (ج)

(٢) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت، رقم: ٥٩٦، ونصه: «أن عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق، بعد ما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال: يا رسول الله، ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «والله ما صليتها» فقمنا إلى بطحان، فتوضأ للصلاة، وتوضأنا لها، فصلى العصر بعد ما غربت الشمس»، وفي صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، رقم: ٦٣١، ونصه: «فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس». (ر، ز)

ہے[1] اور ایک روایت میں ظہر وعصر اور مغرب کا بیان ہے۔[2]

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے "حفظ کل ما لم یحفظه الآخر" کا اصول استعمال کیا ہے کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوئی تھیں، لیکن مختلف راویوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں؛ کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو "صحیحین" میں بھی مروی ہے، اس میں یہ تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی، جبکہ حدیثِ باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں تطبیق نہیں ہوسکتی۔

صحیح بات یہ ہے کہ غزوۂ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نمازیں قضا ہوئیں، لہٰذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں۔[3]

پھر حدیثِ باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا توسعاً کہا گیا ہے؛ کیونکہ اس موقع پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں: ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقت معتاد سے تاخیر ہوگئی تھی، لہٰذا حدیثِ باب میں "أربع صلوات" کے تحت عشاء کو محض تغلیباً شامل کرلیا گیا، ورنہ درحقیقت نمازِ عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں: "حتی ذهب من اللیل ما شاء الله"۔[4]

بہرحال آنحضرت ﷺ نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں اور روایات

---

(۱) موطأ للإمام مالك، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الخوف، رقم: ۴، ونصه: «عن سعيد بن المسيب أنه قال: ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر، يوم الخندق حتى غابت الشمس». (ر، ت)

(۲) سنن النسائي، كتاب الأذان، الأذان للفائت من الصلوات، رقم: ۶۶۱، ونصه: «عن عبد الرحمن بن أبي سعيد عن أبيه قال: شغلنا المشركون يوم الخندق... «فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالا، فأقام لصلاة الظهر، فصلاها كما كان يصليها لوقتها، ثم أقام للعصر فصلاها كما كان يصليها في وقتها، ثم أذن للمغرب فصلاها كما كان يصليها في وقتها». (ر، ز)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب ۲/ ۷۰، ونصه: «ومنهم من جمع بأن الخندق كانت وقعته أياما، فكان ذلك في أوقات مختلفة في تلك الأيام، قال: وهذا أولى». (ج)

(۴) شرح الزرقاني على الموطأ لمحمد بن عبد الباقي، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الخوف ۱/ ۶۲۷، تحت الرقم: ۴۴۴، ونصه: «عن ابن مسعود أنهم شغلوه عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله، وفي قوله: أربع تجوز؛ لأن العشاء لم تفت». (ج)

اس بات پر متفق ہیں کہ آپ ﷺ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیسا کہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں: "فأمر بلالاً فأذن، ثم أقام، فصلى الظهر، ثم أقام، فصلى العصر، ثم أقام، فصلى المغرب، ثم أقام، فصلى العشاء"۔

قضا شدہ نمازوں کی ترتیب میں جمہور اور شافعیہ کا اختلاف:

اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں۔ (۱)

اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، (۲) پھر حنفیہ کے نزدیک کثرتِ فوائت، ضیقِ وقت اور نسیان سے ساقط ہوجاتی ہے، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب کثرتِ فوائت اور نسیان سے تو ساقط ہوجاتی ہے، لیکن ضیقِ وقت سے ساقط نہیں ہوتی، جب کہ امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب ضیقِ وقت اور نسیان سے تو ساقط ہوجاتی ہے لیکن کثرتِ فوائت سے، ساقط نہیں ہوتی۔ (۴)

---

(۱) شرح مشكل الوسيط لابن الصلاح الشافعي، ومن كتاب الصلاة، ومن الباب الرابع في كيفية الصلاة ۲/ ۱۵۴، ونصه: «قوله: لا ترتيب عليه في قضاء الفوائت، نعم رعاية الترتيب بين الفائتة والمؤداة عندنا يستحب، هذا يوهم أن الترتيب بين الفوائت لا يستحب عندنا، وهو مستحب عندنا»، وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي، كتاب الصلاة، فصل في من فاته وقت الصلاة ۲/ ۳۲، ونصه: «وإذا فاتته صلوات، فيستحب أن يقضيها على ترتيب الأداء، فلو ترك الترتيب في قضائها، جاز». (ج)

(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت ۲/ ۶۵، ونصه: «الترتيب بين الفروض الخمسة والوتر أداء وقضاء لازم يفوت الجواز بفوته؛ للخبر المشهور إلخ»، وفي المعونة على مذهب عالم المدينة لعبد الوهاب بن علي المالكي، كتاب الصلاة، باب في قضاء الفوائت ۱/ ۲۷۲، ونصه: «الترتيب في قضاء الفوائت واجب». وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة خشي فوات الوقت قبل قضاء إلخ ۱/ ۴۳۷، ونصه: «وعن أحمد رواية أخرى أن الترتيب واجب مع سعة الوقت وضيقه». (ج)

(۳) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لداماد آفندي، كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت ۱/ ۱۴۵، ونصه: «ويسقط الترتيب بضيق الوقت... وبالنسيان... وبصيرورة الفوائت ستا». (ج)

(۴) بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الثاني: في القضاء ۱/ ۱۹۴، ونصه: «أن الترتيب واجب فيها في الخمس الصلوات فما دونها وأنه يبدأ بالمنسية وإن فات وقت الحاضرة»، وفي الممتع في شرح المقنع للتنوخي الحنبلي، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة ۱/ ۲۹۲، ونصه: «قال: (ومن فاتته صلاة لزمه قضاؤها على الفور مرتبا، قلّت أو كثرت، فإن خشي فوات الحاضرة أو نسي الترتيب سقط وجوبه». (ج)

ترتیب کے استحباب پر شافعیہ کی دلیل:

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں آنحضرت ﷺ کا صرف عمل منقول ہے جو بلا شبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا؛ کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں۔(۱)

حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "فتح الغفار بشرح المنار" میں، شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں اور مولانا عبدالحئی لکھنویؒ نے "التعليق الممجد" میں لکھا ہے(۲) کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علمائے احناف نے ان کے قول کو شاذ قرار دے کر اس کی تردید کی ہے۔(۳)

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا وجوب پر محمول ہونے کے قرائن:

ائمہ ثلاثہ نے آپ ﷺ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرائن ہیں:

۱) ایک تو یہ کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں نبی

---

(۱) المهذب في فقة الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۱۰۶/۱، ونصه: «وإن فاتته صلوات، فالمستحب أن يقضيها على الترتيب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فاتته أربع صلوات يوم الخندق، فقضاها على الترتيب، فإن قضاها من غير ترتيب جاز؛ لأنه ترتيب إستحق للوقت، فسقط بفوات الوقت كقضاء الصوم».(ج)

(۲) التعليق الممجد على موطأ محمد لعبد الحي اللكنوي، أبواب الصلاة، باب الرجل يصلي فيذكر أن عليه صلاة ۵۸۷/۱، تحت الرقم: ۲۱۶، ونصه: «ولابن الهمام في "فتح القدير" في هذا البحث تحقيقات نفيسة ملخصها ترجيح قول الشافعي، وكون ما ذهب إليه أصحابنا وغيرهم من اشتراط أداء القضاء قبل الأداء لصحة الأداء عند سعة الوقت، والتذكُر مستلزماً لإثبات شرط المقطوع به بظنّي المستلزم للزيادة بخبر الواحد على القاطع، وهو خلاف ما تقرر في أصولهم. وقال ابن نجيم المصري صاحب "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" وغيره في كتابه "فتح الغفّار بشرح المنار": قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز بفوته مشكل جداً، ولا دليل عليه وتمامه في "فتح القدير"».(ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، تحقيق مسألة الترتيب إلخ ۱۱۱/۲، ونصه: «فالحاصل: إن بحث ابن الهمام ثم ابن نجيم في أمر متفق بين أكابر الحنفية يكاد يكون شذوذاً لا يعتبر به، ومن لطيف التعبير ما عبر به صاحب الهداية عن الترتيب، فقال: إن الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعي مستحب».(ج)

کریم ﷺ کا عمل بھی وجوب ہی کے لیے ہے اور وہ ارشاد یہ ہے: "صَلّوا كما رأيتموني أصلي"[1] یہ امر وجوب کے لیے ہے۔[2]

۲) دوسرا یہ کہ امام محمدؒ نے "موطأ" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے، جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔[3]

قوله: "ما كدت أصلي العصر حتى تغرب الشمس":

بعض شوافع نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لیے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے،[4] لیکن یہ استدلال درست نہیں؛ کیونکہ "کاد" کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز نہ پڑھ سکوں، لیکن میں نے پڑھ لی۔[5]

---

(١) جزء من حديث أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب في ذكر الأمر بالأذان إلخ، رقم: ١٠٦٩، ونصه: «عن أبي قلابة، ثنا مالك بن الحويرث عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه، وقال فيه أيضا: «صلوا كما رأيتموني أصلي». (ج)

(٢) العناية في شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي، كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت ٤٨٩/١، ونصه: «فقضاهن مرتبا، ثم قال: صلوا كما رأيتموني أصلي، أمر بالتشبيه مطلقا، والكامل منه ما يقع على كمه وكيفه، فدل على أن الأداء بوصف الترتيب شرط». (ر،ت)

(٣) موطأ للإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، أبواب الصلاة، باب الرجل يصلي فيذكر أن عليه صلاة فائتة، رقم: ٢١٦، ونصه: «أخبرنا مالك، حدثنا نافع عن ابن عمر أنه كان يقول: «من نسي صلاة من صلاته فلم يذكر إلا وهو مع الإمام، فإذا سلم الإمام فليصل صلاته التي نسي، ثم ليصل بعدها الصلاة الأخرى»، ويؤيده و يوضحه ما روي مرفوعاً، أخرجه في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، كتاب الصلاة، باب في من صلى صلاة وعليه غيرها ٣٢٤/١، رقم: ١٨١٨، ونصه: «وعن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من نسي صلاة فذكرها، وهو مع الإمام فليتم صلاته، وليقض التي نسي، ثم ليعد التي صلى مع الإمام (قال الهيثمي رحمه الله): رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات إلا أن شيخ الطبراني محمد بن هشام المستملي لم أجد من ذكره، قد علم من هذه الرواية أن رواية الموطأ أيضا مرفوعة». (ر)

(٤) بعض شوافع کے اس استدلال کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا۔ (ج)

(٥) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت ٦٩/٢، تحت الرقم: ٥٩٦، ونصه: «قوله ما كدت، قال اليعمري: لفظة كاد من أفعال المقاربة، فإذا قلت: كاد زيد يقوم، فهم منها أنه قارب القيام، ولم يقم، قال: والراجح فيها أن لا تقرن... وإذا تقرر أن معنى كاد المقاربة فقول عمر: ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب معناه أنه صلى العصر قرب غروب الشمس؛ لأن نفي الصلاة يقتضي إثباتها وإثبات الغروب يقتضي نفيه فتحصل من ذلك لعمر ثبوت الصلاة ولم يثبت الغروب». (ج)

قوله: "فصلى رسول الله العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب":

غروبِ شمس کے وقت اس دن کے عصر کی نماز پڑھنا:

حنفیہ کا مسلک مشہور یہ ہے کہ عصرِ یوم غروبِ شمس کے وقت بھی پڑھی جا سکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے؛ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو "بعد المغرب" تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ درحقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں، بلکہ صحت کا ہے، لہٰذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔ (۱) واللہ أعلم۔

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل تفوته إلخ، تحت الرقم: ۱۷۹، ونصه: «وإني تتبعت كتباً كثيرة لمسألة هل الرجل مأمور بأداء عصر يومه عند الغروب؟ فما وجدته، بل يدل عبارة محمد في موطأه على عدم المأمورية، فلعل مسألة الحنفية في الصحة لا غير».(ج)

بَابُ مَا جَاء فِي الصَّلاةِ الْوُسْطى أنها الْعَصْرُ

(۱۸۱) عَنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلَاةُ الوُسْطَى صَلَاةُ العَصْرِ»،(۱) «هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

قوله: "عن النبي ﷺ أنها قال في صلاة الوسطى صلاة العصر":

"صلاۃ الوسطی" کے مصداق میں چند مشہور اقوال:

قرآن حکیم میں "صلاۃ الوسطی" پر محافظت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے،(۲) لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں "صلاۃ الوسطی" ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو، حافظ دمیاطیؒ(۳) نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ "کشف المغطي في تبيين الصلاة الوسطى" کے نام سے لکھا ہے اور اس میں اس کی تشریح کے متعلق (۱۹) انیس اقوال ذکر کیے ہیں۔(۴)

۱) امام مالک اور امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ اس سے مراد نمازِ فجر ہے۔

۲) زید بن ثابت کے نزدیک اس سے مراد نمازِ ظہر ہے۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الصلاة الوسطى، رقم: ۶۲۷، وأخرجه ابن ماجه، أبواب مواقيت الصلاة، باب المحافظة على صلاة العصر، رقم: ۶۸۶.(ج)

(۲) قال الله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلهِ قَانِتِينَ}(البقرة-۲/۲۳۸).(ج)

(۳) آپ کا پورا نام عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن بن شرف الدمياطي ہے، (۶۱۳-۷۰۵ھ = ۱۲۱۷-۱۳۰۶م) فقیہ اور حافظ ہیں، آپ کا شمار شوافع کے کبار علماء میں ہوتا ہے، آپ کی تصنیفات میں "المعجم"، "كشف المغطى" اور "العقد المثمن" مشہور ہیں۔ (تذكرة الحفاظ للذهبي ۴/۱۷۹).(ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب تفسير القرآن، باب حافظوا إلخ ۱۸/۱۲۴، ونصه: «وقد جمع الحافظ الدمياطي في ذلك كتابا سماه "كشف المغطى عن الصلاة الوسطى" وذكر فيها تسعة عشر قولا».(ج)

۳) امام ابوحنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نمازِ عصر ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے؛ کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں۔ (۱)

قوله: "وقد سمع عنه":

حسن بصریؒ کا سمرہ بن جندبؓ سے سماع میں اختلاف:

علمائے رجال کا اس میں اختلاف ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟

بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں، بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے، باقی کسی حدیث میں نہیں (۲) اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرہؓ سے سنی ہیں، امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں۔ (۳)

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ۱۹۶/۸، تحت الرقم: ۴۵۳۳، ونصه: «فالأول قول أبي أمامة ... عن أبي رجاء العطاردي قال: صليت خلف ابن عباس الصبح، فقنت فيها ورفع يديه، ثم قال: هذه الصلاة الوسطى... وهو قول مالك والشافعي في ما نص عليه في الأم... والثاني قول زيد بن ثابت ... والثالث قول علي بن أبي طالب، فقد روى الترمذي والنسائي من طريق زر بن حبيش، قال: قلنا لعبيدة: سل عليا عن الصلاة الوسطى، فسأله، فقال: كنا نرى أنها الصبح حتى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم الأحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، انتهى... لكن كونها العصر هو المعتمد، وبه قال ابن مسعود وأبو هريرة، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، وقول أحمد والذي صار إليه معظم الشافعية؛ لصحة الحديث فيه، قال الترمذي: هو قول أكثر علماء الصحابة، وقال الماوردي: هو قول جمهور التابعين، وقال ابن عبد البر: هو قول أكثر أهل الأثر، وبه قال من المالكية ابن حبيب وابن العربي وابن عطية». (ر،ت)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الطهارات، فصل في الغسل ۸۹/۱، ونصه: «أنه لم يسمع منه شيئا، واختاره ابن حبان في صحيحه... قال ابن معين: الحسن لم يلق سمرة، وقال شعبة: الحسن لم يسمع من سمرة... أنه سمع منه حديث العقيقة فقط، قاله النسائي، وإليه مال الدار قطني في سننه». (ج)

(۳) عمدة القاري للعيني، باب تفسير العرايا، بيع الشريك من شريكه ۲۱/۱۲، تحت الرقم: ۳۱۲۲، ونصه: «قال الترمذي عن البخاري: إنه سمع منه عدة أحاديث، وقال الحاكم في أثناء كتاب البيوع من (المستدرك): قد احتج البخاري بالحسن عن سمرة، وذلك بعد أن روى حديثا من رواية الحسن عن سمرة، ومنها حديث علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهما». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي كَرَاهية الصَّلاة بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

(۱۸۳) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَنْصُورٌ وَهُوَ ابْنُ زَاذَانَ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو العَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْهُمْ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ، وَكَانَ مِنْ أَحَبِّهِمْ إِلَيَّ،«أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ العَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ».(۱)

قوله: "نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وعن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس":

نمازِ فجر وعصر کے بعد نوافل وغیرہ پڑھنے کا حکم:

فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے "قضاء الفوائت" مستثنیٰ ہیں،(۲) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ عہدِ صحابہؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے مطلق اباحت کا قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث نہی منسوخ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، رقم: ۸۲۵، وأخرجه ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر، رقم: ۱۲۴۸. (ج)

(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة ۳۷۵/۱، ونصه: «(وبعد صلاة فجر و) صلاة (عصر) ... (لا) يكره (قضاء فائتة و) لو وترا أو (سجدة تلاوة وصلاة جنازة». (ج)

ہیں، چنانچہ داود ظاہریؒ اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا ہے، جبکہ بعض حضرات مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، چنانچہ ابوبکرہؓ اور کعب بن عجرہؓ ان اوقات میں قضاء الفوائت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔ (۱)

اوقاتِ مکروہہ کی قسمیں:

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ کی دو قسمیں ہیں:

۱) اوقاتِ ثلثہ، یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات

۲) نمازِ عصر اور نمازِ فجر کے بعد کے اوقات

پہلی قسم میں حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف:

پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل (۲) اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، (۳) البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل "ذوات

---

(۱)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس ٢/ ٥٩، تحت الرقم: ٥٨١، ونصه: «فقد حكى غيره عن طائفة من السلف الإباحة مطلقا، وأن أحاديث النهي منسوخة، وبه قال داود وغيره من أهل الظاهر، وبذلك جزم ابن حزم، وعن طائفة أخرى المنع مطلقا في جميع الصلوات، وصح عن أبي بكرة وكعب بن عجرة المنع من صلاة الفرض في هذه الأوقات». (ج)

(۲)رد المحتار، كتاب الصلاة ١/ ٣٧٣، ونصه: «واعلم أن الأوقات المكروهة نوعان: الأول: الشروق والاستواء والغروب، الثاني: ما بين الفجر والشمس وما بين صلاة العصر إلى الاصفرار، فالنوع الأول لاينعقد فيه شيء من الصلوات». (ج)

(۳)الإشراف على نكت مسائل الخلاف لعبد الوهاب بن علي المالكي، كتاب الصلاة، باب قضاء الصلاة في الأوقات المنهية ١/ ٢٨٧، ونصه: «وتقضى الفوائت من الفرائض في الأوقات المنهي عنها»، وفي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد المالكي، كتاب الصلاة، بيان أوقات الصلاة ١/ ١٨٦، ونصه: «(قوله: ومنع نفل) اعلم أن منع النفل في الأوقات الثلاثة». وفي الروض الندي شرح كافي المبتدي لأحمد بن عبد الله البعلي الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل تجب الجماعة للخمس ١/ ٩٧، ونصه: «(وأوقات النهي خمسة)...(عند طلوعها) أي الشمس...عند (قيامها حتى تزول)...عند (غروبها)... (فيحرم ابتداء واستدامة (نفل فيها)، أي الأوقات الخمسة (مطلقًا)، أي راتبة أو مؤكدة أو مطلقة لها سبب أو لا غير ما استثنى، و(لا) يحرم (قضاء فرض) فيها». (ج)

الأسباب" بھی جائز ہیں،(۱) اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

دوسری قسم میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف:

رہی اوقاتِ مکروہہ کی دوسری قسم، یعنی نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد اوقات ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل "ذوات الأسباب" دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل "غیر ذوات الأسباب" ان اوقات میں مکروہ ہیں۔

نوافل "ذوات الأسباب" کا مطلب:

نوافل "ذوات الأسباب" کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیارِ عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، نمازِ شکر، نمازِ عید، کسوف وغیرہ۔(۲)

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں، لیکن نوافل خواہ "ذوات الأسباب" ہوں یا "غیر ذوات الأسباب" دونوں ناجائز ہیں۔(۳)

پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل "غیر ذوات الأسباب" بھی جائز ہیں،(۴) جبکہ حنفیہ کے

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيها ۴/۱۷۰، ونصه: «فمذهبنا أن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات إنما هو عن صلاة لا سبب لها، فأما ما لها سبب فلا كراهة فيها، والمراد بذات السبب التي لها سبب متقدم عليها فمن ذوات الأسباب الفائتة فريضة كانت أو نافلة إذا قلنا بالأصح أنه يسن قضاء النوافل، فله في هذه الأوقات قضاء الفرائض والنوافل الراتبة وغيرها وقضاء نافلة اتخذها وردا وله فعل المنذورة وصلاة الجنازة وسجود التلاوة والشكر وصلاة الكسوف وصلاة الطواف، ولو توضأ في هذه الأوقات فله أن يصلي ركعتي الوضوء صرح به جماعة من أصحابنا منهم الرافعي». (ج)

(۲) نفس المصدر. (ج)

(۳) رد المحتار، كتاب الصلاة ۱/۳۷۳، ونصه: «والنوع الثاني ينعقد فيه جميع الصلوات التي ذكرناها من غير كراهة إلا النفل والواجب لغيره؛ فإنه ينعقد مع الكراهة». (ج)

(۴) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب السعات التي نهي الصلاة فيها ۴/۱۷۷، ونصه: «(ولا تكره الصلاة في هذه الأوقات بمكة لما روى أبو ذر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس إلا بمكة، ولأن النبي ﷺ، قال الطواف بالبيت صلاة ولا خلاف أن الطواف يجوز، فكذلك الصلاة) (الشرح) حديث أبي ذر ضعيف، رواه الشافعي وأحمد والدارقطني والبيهقي وضعفه ويغني عنه حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه أن النبي ﷺ، قال: يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أي ساعة شاء من ليل أو نهار». (ج)

نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں۔ (۱)

شافعیہ کا استدلال:

امام شافعیؒ ایک تو ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، جن میں تحیۃ الوضوء (۲) یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، (۳) اور ان میں اوقاتِ مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعمؓ کی اس حدیثِ مرفوع سے استدلال کرتے ہیں، جس میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے: "يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت، وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"۔ (۴)

حنفیہ کا استدلال:

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، جن میں بعد الفجر اور بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ "أحاديث تحية المسجد" اور حدیثِ

---

(۱) رد المحتار، كتاب الصلاة ۱/۳۷۲، ونصه: «تنبيه: علم مما قررناه المنع عندنا وإن لم أره مما ذكره الشافعية من إباحة الصلاة في الأوقات المكروهة في حرم مكة استدلالا بالحديث الصحيح، يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت، وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار، فهو مقيد عندنا بغير أوقات الكراهة، بما علمته من منع علمائنا عن ركعتي الطواف فيها، وإن جوزوا نفس الطواف فيها». (ج)

(۲) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، رقم: ۲۲۶، ونصه: «عن حمران مولى عثمان أنه رأى عثمان ...ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم قام، فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه». (ج)

(۳) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين، رقم: ۴۴۴، ونصه: «عن أبي قتادة السلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس». (ج)

(۴) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب إباحة الصلاة في الساعات كلها بمكة، رقم: ۷۴۶، ونصه: «عن جبير بن مطعم رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال:... قال النيموي رحمه الله: رواه الخمسة وآخرون، وصححه الترمذي والحكم وغيرهما، وفي إسناده مقال». چنانچہ علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے۔ (ر، ز)

مذکور "لا تمنعوا أحدًا إلخ" کو حدیثِ باب سے مخصوص مانتے ہیں۔ (۱)

مسلکِ حنفی کی وجوہِ ترجیح:

○ حنفیہ کے موقف کی وجۂ ترجیح یہ ہے کہ نہی کی احادیث کثیر ہیں، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک "یا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدًا" والی حدیث کا تعلق ہے، سو اول تو وہ مضطرب الاسناد ہے، کما قال الزیلعي رحمه الله في "نصب الرایة" (۲) اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف ونماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لیے کوئی وقت مکروہ نہیں، (۳) حنفیہ کے اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ "صحیح ابن حبان" میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "یا بني عبد المطلب، إن کان إلیکم من الأمر شيء، فلا أعرفن أحداً منهم أن

---

(۱) البحر الرائق لابن نجیم، کتاب الصلاة، الأوقات المنهي عن الصلاة فیها ۱/۲۶۳، ونصه: «وأخرج أیضا النوافل بمکة؛ لعموم قوله صلی الله علیه وسلم: یا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البیت، وصلی أیة ساعة شاء من لیل أو نهار، وجوابه أنه عام في الصلاة والوقت، فیتعارض عمومهما في الصلاة، ویقدم حدیث عقبة لما قلنا، وکذا یتعارضان في الوقت إذ الخاص یعارض العام عندنا، وعلی أصولهم یجب أن یخص منه حدیث عقبة في الأوقات الثلاثة؛ لأنه خاص فیها». (ج)

(۲) نصب الرایة للزیلعي، کتاب الصلاة، فصل في الأوقات المکروة ۱/۲۵۳، ونصه: «عن جبیر بن مطعم أن النبي صلی الله علیه وسلم قال: "یا بني عبد مناف، ... ورواه ابن حبان في صحیحه والحاکم في المستدرك في کتاب الحج، وقال: صحیح علی شرط مسلم، ولم یخرجاه، قال الشیخ في الإمام: إنما لم یخرجاه لاختلاف وقع في إسناده، فرواه سفیان کما تقدم، ورواه الجراح بن منهال عن أبي الزبیر عن نافع بن جبیر سمع أباه جبیر بن مطعم، ورواه معقل بن عبید الله عن أبي الزبیر عن جابر مرفوعا نحوه». (ج)

(۳) نخب الأفکار في تنقیح مباني الأخیار للعیني، کتاب مناسك الحج، باب: الصلاة للطواف بعد الصبح وبعد العصر ۹/۳۹۹، ونصه: «وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: لا حجة لکم في هذه الآثار؛ لأن ما أباح رسول الله علیه السلام فیها، وأمر بني عبد مناف أن لا یمنعوا أحدا منه من الطواف، والصلاة هو الطواف علی سبیل ما ینبغي أن یطاف، والصلاة علی سبیل ما ینبغي أن تصلی، فأما علی ما سوی ذلك فلا، أفلا تری أن رجلا لو طاف بالبیت عریانا أو علی غیر وضوء أو جنبا أن علیهم أن یمنعوا من ذلك». (ج)

يمنع من يصلي عند البيت، أي ساعة شاء من ليل أو نهار"۔[1]

○ مسلکِ حنفیہ کی ایک وجہِ ترجیح یہ بھی ہے کہ "صحيح البخاري" میں تعلیقاً مروی ہے: "وطاف عمر بعد صلاة الصبح، فركب حتى صلى الركعتين بذي طوى"[2] یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل "ذوات الأسباب" بھی جائز نہیں، ورنہ وہ مسجدِ حرام کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے، نیز "صحيح البخاري" میں ہی روایت ہے: "عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: وهو بمكة، وأراد الخروج، ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت، وأرادت الخروج، فقال لها رسول الله ﷺ: إذا أقيمت الصلاة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلون، ففعلت ذلك، ولم تصل حتى خرجت"۔[3]

اوقاتِ مکروہہ میں قضا نمازیں پڑھنے کے جواز کی وجہ:

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام ہیں تو قضائے فوائت کو کیوں جائز قرار دیا گیا؟
اس استثناء کی وجہ امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہ کوئی کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہٰذا ان اوقات میں کراہت نماز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے، لیکن فرائض کسی بھی قسم کے ہوں وہ جائز ہیں؛ کیونکہ وقت کا موضوع لہ وہی ہیں۔[4]

---

(۱) صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، فصل في الأوقات المنهي عنها، رقم: ۱۵۵۲ عن جبير بن مطعم رضي الله عنه. (ر،ت)

(۲) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب الطواف بعد الصبح والعصر ۲/۱۵۵. (ج)

(۳) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب من صلى ركعتي الطواف خارجا من المسجد، رقم: ۱۶۲۶. (ج)

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الرجل يدخل في صلاة الغداة إلخ، رقم: ۲۳۳۹، ونصه: «وأما نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس، فإن هذين الوقتين لم ينه عن الصلاة فيهما للوقت، وإنما نهي عن الصلاة فيهما للصلاة، وقد رأينا ذلك الوقت يجوز لمن لم يصل أن يصلي فيه الفريضة والصلاة الفائتة، فلما كانت الصلاة هي الناهية، وهي فريضة، كانت إنما ينهى عن غير شكلها من النوافل، لا عن الفرائض». (ج)

بابُ مَا جَاء فِي الصَّلاة بَعْدَ الْعَصْرِ

(١٨٤) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «إِنَّمَا صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ العَصْرِ؛ لِأَنَّهُ أَتَاهُ مَالٌ فَشَغَلَهُ عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ، فَصَلَّاهُمَا بَعْدَ العَصْرِ ثُمَّ لَمْ يَعُدْ لَهُمَا».(١)

قوله: "فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد لهما":

"ركعتين بعد العصر" میں روایات کا تعارض:

عصر کے بعد آنحضرت ﷺ سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، "المعجم الأوسط" میں حضرت عائشہؓ کی اور "مسند أحمد"(٢) میں حضرت ام سلمہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ "صحيح البخاري" میں

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب وفد عبد القيس، رقم: ٤٣٧٠، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي صلى الله عليه وسلم بعد العصر، رقم: ٨٣٤. (ج)

(٢) المعجم الأوسط للطبراني، باب الميم، من اسمه محمد، رقم: ٧٦٠٠، ونصه: «وبه: عن مجاهد، عن عائشة، قالت: فاتت رسول الله ﷺ ركعتان قبل العصر، فلما انصرف صلاهما، ثم لم يصلهما بعد، لم يرو هذا الحديث عن أبي يحيى القتات إلا كامل إلخ»، وفي مسند أحمد، مسند النساء، حديث أم سلمة زوج النبي ﷺ، رقم: ٢٦٥٦٠، ونصه: «حدثني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام... قال: فدخلنا على مروان، وعنده نفر، فيهم عبد الله بن الزبير، فذكروا الركعتين التي يصليهما ابن الزبير بعد العصر... فأرسل مروان إلى عائشة: ما ركعتان يذكرهما ابن الزبير أن أبا هريرة أخبره عنك أن رسول الله ﷺ كان يصليهما بعد العصر؟ ...وقالت أم سلمة: ما رأيته صلاهما قبلها ولا بعدها». وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة بعد العصر ١٣٥/٢، ١٣٦. (ر،ز)

حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے: "ما کان النبي صلی اللہ علیه وسلم یأتیني في یوم بعد العصر إلا صلی رکعتین" نیز "صحیح مسلم" میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں "رکعتین بعد العصر" کا ذکر ہے، جس میں "ثم ثبتهما (أي داوم علیهما)" کے الفاظ بھی موجود ہیں،(۱) اس سے مداومت معلوم ہوتی ہے، اس کے علاوہ "صحیح مسلم" ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: "عن عائشة رضي اللہ تعالی عنها قالت: ما ترك رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم رکعتین بعد العصر عندي قط"(۲) اس سے بھی مداومت معلوم ہوتی ہے۔

رفع تعارض:

اس تعارض کو رفع کرنے کے لیے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے۔(۳)

مجموعۂ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مداومت کی روایات زیادہ صحیح ہیں اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھنے کا ذکر ہے، ان میں سے بیشتر سنداً ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو امام ترمذیؒ نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت "جریر بن عبد الحمید(۴) عن عطاء بن السائب" کے طریق سے مروی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے

---

(۱) أخرجه البخاري، کتاب مواقیت الصلاة، باب ما یصلي بعد العصر من الفوائت إلخ، رقم: ۵۹۳، وأخرجه مسلم، باب معرفة الرکعتین اللتین کان إلخ، رقم: ۸۳۵، ونصه: «قال: أخبرني أبو سلمة: أنه سأل عائشة عن السجدتین اللتین کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یصلیهما بعد العصر، فقالت: کان یصلیهما قبل العصر، ثم إنه شغل عنهما أو نسیهما فصلاهما بعد العصر ثم أثبتهما، وکان إذا صلی صلاة أثبتها، قال یحیی بن أیوب: قال إسماعیل: تعني داوم علیها». (ر)

(۲) أخرجه مسلم، کتاب صلاة المسافرین وقصرها، باب معرفة الرکعتین اللتین إلخ، رقم: ۸۳۵. (ر)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب من لم یکره الصلاة إلا بعد العصر ۲/۶۴، تحت الرقم: ۵۸۹، ونصه: «وقد تقدم نقل المذاهب في ذلك، وأجاب عنه من أطلق الکراهة بأن فعله هذا یدل علی جواز استدراك ما فات من الرواتب من غیر کراهة، وأما مواظبته صلی اللہ علیه وسلم علی ذلك فهو من خصائصه». (ج)

(۴) آپ کا پورا نام جریر بن عبد الحمید بن جریر ہے، (۱۱۰-۱۸۸ھ=۷۲۸، ۸۰۴م) امام، حافظ اور قاضی تھے، آپ نے ہشام بن عروہ، سلیمان الاعمش اور منصور بن المعتمر رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے روایات لینے والوں میں احمد بن حنبل، عبد اللہ بن المبارک، علی ابن المدینی رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (تاریخ مدینة السلام للخطیب البغدادي ۸/۱۸۴). (ج)

کہ "جریر بن عبدالحمید" نے جس زمانہ میں "عطاء بن السائب" سے روایات لی ہیں، اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، اس لیے یہ روایت ضعیف ہے[1] اور حضرت عائشہؓ کی حدیثِ صحیح کا مقابلہ نہیں کرسکتی، رہی "المعجم للطبراني" میں حضرت عائشہؓ کی روایت سو اس میں ایک راوی "قتات" ہے، جسے ضعیف کہا گیا ہے،[2] اس لیے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ "مسند أحمد" کی روایت جس میں حضرت ام سلمہؓ کی طرف سے عدمِ مداومت کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا "صحیحین" میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کو رفع کرنے کے لئے "المثبت مقدم على النافي" کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی نفی ان کے اپنے علم کے مطابق ہے اور حضرت عائشہؓ کا اثبات ان کے علم کے مطابق،[3] یہ جواب تسلی بخش ہوسکتا تھا، لیکن اس پر ایک قوی اشکال "صحیح مسلم" میں حضرت کریب (مولیٰ ابن عباس) کی روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

" أن عبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن أزهر، والمسور بن مخرمة، أرسلوه إلى عائشة زوج النبي ﷺ، فقالوا: اقرأ عليها السلام منا جميعا، وسلها عن الركعتين بعد العصر، وقل: إنا أخبرنا أنك تصلينهما، وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ نهى عنهما، قال ابن عباس: وكنت أضرب مع عمر بن الخطاب الناس عليها، قال كريب: فدخلت عليها وبلغتها ما أرسلوني به، فقالت: سل أم سلمة، فخرجت إليهم فأخبرتهم بقولها، فردوني إلى أم سلمة بمثل ما أرسلوني به إلى عائشة، فقالت أم سلمة: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنهما، ثم رأيته

---

(۱) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، المجلد السادس، عطاء ٦/٣٣٢، ونصه: «قال: عطاء بن السائب اختلط، فمن سمع منه قديما فهو صحيح، وما سمع منه جرير وذووه ليس من صحيح حديث عطاء». (ج)

(۲) تاريخ الإسلام للذهبي، حرف الياء، أبو يحيى القتات الكوفي ٣/٥٨٠، ونصه: « أبو يحيى القتات ... ضعفه ابن معين وغيره». (ج)

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر ٢/٦٥، تحت الرقم: ٥٨٩، ونصه: «قال الترمذي: حديث حسن، قلت: وهو من رواية جرير عن عطاء، وقد سمع منه بعد اختلاطه وإن صح فهو شاهد لحديث أم سلمة لكن ظاهر قوله ثم لم يعد معارض لحديث عائشة المذكور في هذا الباب، فيحمل النفي على علم الراوي؛ فإنه لم يطلع على ذلك والمثبت مقدم على النافي». (ج)

يصليهما، أما حين صلاهما فإنه صلى العصر، ثم دخل وعندي نسوة من بني حرام من الأنصار فصلاهما، فأرسلت إليه الجارية، فقلت: قومي بجنبه فقولي له تقول أم سلمة: يا رسول الله إني أسمعك تنهى عن هاتين الركعتين، وأراك تصليهما، فإن أشار بيده فاستأخري عنه، قال: ففعلت الجارية، فأشار بيده فاستأخرت عنه، فلما انصرف، قال: «يا بنت أبي أمية سألت عن الركعتين بعد العصر، إنه أتاني ناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم، فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر، فهما هاتان".(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کی بنیاد بھی حضرت ام سلمہؓ تھیں، جب ہی انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز "طحاوي" میں ایک روایت اس طرح مروی ہے:

"عن عبد الرحمن بن أبي سفيان: أن معاوية، أرسل إلى عائشة رضي الله عنها يسألها عن السجدتين بعد العصر، فقالت: ليس عندي صلاهما، ولكن أم سلمة رضي الله عنها حدثتني أنه صلاهما عندها، فأرسل إلى أم سلمة رضي الله عنها فقالت: صلاهما رسول الله ﷺ عندي لم أره صلاهما قبل ولا بعد، فقلت: يا رسول الله، ما سجدتان رأيتك صليتهما بعد العصر ما صليتهما قبل ولا بعد؟ فقال: هما سجدتان كنت أصليهما بعد الظهر، فقدم علي قلائص [جمع قلوص: الناقة الشابة](۲) من الصدقة، فنسيتهما حتى صليت العصر، ثم ذكرتهما، فكرهت أن أصليهما في المسجد والناس يروني، فصليتهما عندك".(۳)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي صلى الله عليه وسلم بعد العصر، رقم: ۸۳۴.(ر)

(۲) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، فصل القاف ۸۲/۷، ونصه: «أراد بالقلائص هاهنا النساء... وهي في الأصل جمع قلوص، وهي الناقة الشابة». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الركعتين بعد العصر، رقم: ۱۸۰۶.(ر)

اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کا مبنیٰ حضرت ام سلمہؓ تھیں، اب اس کے بعد "صحیحین" کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی طرف سے مداومت کا بیان ناقابل فہم ہے۔

رفع تعارض سے متعلق میری رائے:

اس اعتراض کا تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں نہ مل سکا، البتہ غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت ام سلمہؓ کے سامنے پیش آیا، جس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ليس عندي صلاها، ولكن أم سلمة حدثتني أنه صلاها عندها" لیکن آنحضرت ﷺ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپ ﷺ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مداومت فرماتے، اس لیے آپ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ کے ہاں ایک مرتبہ "ركعتين بعد العصر" ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مداومت کا علم حضرت عائشہؓ کو ہوا اور حضرت ام سلمہؓ کو نہ ہوسکا، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد العصر عندي قط"⁽¹⁾ اس توجیہ سے بیشتر روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

"ركعتين بعد العصر" کے بارے میں شافعیہ کا مسلک اور دلیل:

پھر "ركعتين بعد العصر" کی عام امت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے:

امام شافعی رحمہ اللہ اسے جائز کہتے ہیں،⁽²⁾ اور حضرت عائشہؓ کی ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت ﷺ کی مداومت مذکور ہے۔

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي صلى الله عليه وسلم بعد العصر، رقم: ٨٣٥. (ر)

(٢) ملاحظہ: کتبِ شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی "ركعتين بعد العصر" پر مداومت درست نہیں۔ دیکھیے: المجموع شرح المهذب للنووي، باب الساعة التي نهي عن الصلاة فيها ١٧٣/٤، ونصه: «لا حجة في حديثي أم سلمة وعائشة؛ لأن هذه المداومة على الصلاة بعد العصر مخصوصة بالنبي ﷺ، قلنا: في المسألة وجهان لأصحابنا سبقا، أحدهما: جواز مثل هذا لكل أحد، وأصحهما لا تباح المداومة لغير النبي ﷺ، فعلى هذا يكون الاستدلال بفعله ﷺ في أول يوم»، وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي للبغوي، كتاب الصلاة ٢١٥/٢، ونصه: «خمسة أوقات في النهار لا تجوز صلاة التطوع فيها: وقتان تعلق النهي فيهما بالفعل، وهو بعد ما صلى الصبح حتى ترتفع الشمس قدر رمح، وبعد ما صلى العصر حتى تغرب الشمس». (ج)

حنفیہ کا مسلک اور دلائل:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "رکعتین بعد العصر" امت کے حق میں ممنوع ہیں، (۱) حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابوحنیفہؒ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے، جن میں عصر کے بعد "رکعتین بعد العصر" کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (۲)

اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لیے عدمِ جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:

۱) "طحاوي"، "مسند أحمد" و "صحيح ابن حبان" میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "رکعتین بعد العصر" پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا "یا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتا، قال: لا" (۳) یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے

---

(۱) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في الصلاة بعد العصر ۱۳۲/۲، ونصه: «وقال أبو حنيفة ومالك: بعدم الجواز، ومحمل صلاته صلى الله عليه وسلم عند الحنفية أنه كان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم، واستدلوا بما في صحيح البخاري، باب إذا كلم وهو يصلي إلخ، وفيه: "وقال ابن عباس: كنت أضرب الناس مع عمر بن الخطاب عنها" ورواه في "شرح معاني الآثار" من طرق كثيرة، وألفاظ متفقة المعنى من ضرب عمر، وتعزيره بالضرب من يصلي ركعتين بعد العصر، وظاهر أن هذا لا بد أن يكون على رؤوس الأشهاد وبمرأى منهم وسمع، ولم ينكر عليه أحد فيكون إجماعا». (ج)

(۲) كتاب الآثار برواية محمد بن الحسن، باب ما يعاد من الصلاة وما يكره منها، رقم: ۱۴۸، ونصه: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: لا صلاة بعد الغداة حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب»، وفي صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، رقم: ۵۸۶، ونصه: «عطاء بن يزيد الجندعي، أنه سمع أبا سعيد الخدري، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الركعتين بعد العصر، رقم: ۱۸۳۷، ونصه: «وفيه (قالت أم سلمة) قلت: يا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا»، وفي مسند أحمد، حديث أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۶۶۷۸، ونصه: «عن أم سلمة، قالت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر، ثم دخل بيتي، فصلى ركعتين، فقلت: يا رسول الله، صليت صلاة لم تكن تصليها، فقال: قدم علي مال، فشغلني عن الركعتين كنت أركعهما بعد الظهر، فصليتهما الآن، فقلت: يا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتنا، قال: لا»، وكذا في صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت، رقم: ۲۶۵۳. (ر،ز)

اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے[۱] لیکن حقیقت یہ ہے کہ "طحاوي" وغیرہ کی سند پر تو کلام ہوسکتا ہے، لیکن "مسند أحمد" میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے، وہ مستحکم ہے،[۲] چنانچہ علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواه أحمد وابن حبان في صحيحه، ورجال أحمد رجال الصحيح"[۳] خود حافظ ابن حجرؒ نے "التلخيص الحبير" میں یہ روایت "مسند أحمد" کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے،[۴] بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ "يزيد قال: أخبرنا حماد بن سلمة" کے طریق سے مروی ہے اور جس زمانہ میں یزید نے حماد بن سلمہ سے احادیث لی ہیں، اس زمانہ میں حماد بن سلمہ مختلط ہوگئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے "صحيح مسلم" کا استقراء کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں[۵] اور "صحيح مسلم" کی روایات کی صحت مسلّم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہوجاتا ہے۔

۲) "سنن أبي داود" میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي بعد العصر، وينهى عنها، ويواصل، وينهى عن الوصال"[۶] یہ روایت بھی آپ ﷺ کی خصوصیت

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر ۲/۶۵، تحت الرقم: ۵۸۹، ونصه: «وأما ما روي عن ذكوان عن أم سلمة في هذه القصة أنها قالت: فقلت: يا رسول الله، أنقضيهما إذا فاتتا؟ فقال: لا، فهي رواية ضعيفة لا تقوم بها حجة». (ر،ز)

(۲) مسند أحمد، حديث أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۶۶۷۸، ونصه: «عن أم سلمة، قالت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ... فقلت: يا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتنا، قال: لا ... وهذا إسناد، رجاله ثقات رجال الصحيح». (ج)

(۳) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الصلاة، باب الصلاة بعد العصر، رقم: ۳۳۴۳. (ر)

(۴) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، رقم: ۲۸۰، ونصه: «روى أحمد عن أم سلمة قالت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ثم دخل بيتي، فصلى ركعتين ... وفيه: قلت: يا رسول الله، أفنقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا». (ج)

(۵) فيض الباري للكشميري، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت ۲/۱۸۵، تحت الرقم: ۵۹۳، ونصه: «قد علمت أن أصل الخبر كان عند أم سلمة رضي الله عنها، ولذا أدت إليها عائشة رضي الله عنها حين سئلت عنها، فهي التي تروي عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد فيه زيد بن هارون، أنا حماد بن سلمة ... قلت: وقد تتبعت له مسلما، فوجدت أنه أخرج عدة أحاديث بهذا الإسناد». (ج)

(۶) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة، رقم: ۱۲۸۰. (ر)

اورامت کے حق میں "صلاۃ بعد العصر " کے عدمِ جواز پر صریح ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحاق کا عنعنہ ہے،(۱) لیکن محمد بن اسحاق کے بارے میں یہ تحقیق "کتاب الطھارۃ" میں گذر چکی ہے کہ وہ رواۃِ حسان میں سے ہیں (۲) اور ان کی احادیث قابلِ استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی علامت ہے۔

۳) "صحیح مسلم" میں حضرت عائشہؓ "رکعتین بعد العصر " کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں: "وكان إذا صلى صلاة أثبتها"(۳) اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت ﷺ کی خصوصیت پر دلالت کررہا ہے، واللہ سبحانہ أعلم۔

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، تحت الرقم: ۲۸۰، ونصه: «حديث عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بعد العصر وينهى عنها، أبو داود من حديث ابن إسحاق عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة عنها بلفظ: كان يصلي العصر، وينهى عنها، ويواصل، وينهى عن الوصال، وينظر في عنعنة محمد بن إسحاق». (ج)

(۲) الكاشف للذهبي، حرف الميم ۱۵۶/۲، ونصه: «محمد بن إسحاق بن يسار... وحديثه حسن، قد صححه جماعة». (ج)

(۳) جز من حديث أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب معرفة الركعتين إلخ، رقم: ۲۹۸. (ر)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

(۱۸۵) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ كَهْمَسِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ لِمَنْ شَاءَ»،(۱) وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الزُّبَيْرِ: «حَدِيثُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

قوله: "كهمس بن الحسين":

اکثر نسخوں میں "حُسَين" (بالتصغیر) ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ "کهمس بن الحسن" ہے، چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے۔(۲)

قوله: "بين كل أذانين صلاة لمن شاء":

"رکعتین قبل المغرب" کے بارے میں شوافع اور حنابلہ کا مسلک:

اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ "صلاۃ قبل المغرب" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے "شرح المهذب" میں ان سے

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب كم بين الأذان والإقامة ومن ينتظر الإقامة، رقم: ٦٢٤، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب بين كل أذانين صلاة، رقم: ٨٣٨. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب ٢/ ١٤٣، ونصه: «عن كهمس بن الحسين، وكذا في النسخ المطبوعة بالهند، وفي النسخة الحلبية المصرية، كهمس بن الحسن مكبرا لا مصغرا، وهو الصحيح المطابق لما في كتب الرجال، وليس هناك كهمس بن الحسين، انظر ترجمة كهمس بن الحسين في "التهذيب"». (ج)

استحباب کا قول نقل کیا ہے،(۱) جبکہ "شرح صحيح مسلم" میں جواز کا،(۲) امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک "رکعتين قبل المغرب" کے استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدامہؒ نے "المغني" میں جواز کا قول نقل کیا ہے۔(۳)

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل حدیثِ باب ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کا مسلک اور دلائل:

حنفیہ ومالکیہ(۴) کے نزدیک "رکعتين قبل المغرب" مکروہ ہے۔

دلیل اول:

احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر "سنن الدار قطني"(۵) "السنن الكبرى

---

(۱)المجموع شرح المهذب للنووي، باب صلاة التطوع ۸/۴، ونصه: «في استحباب ركعتين قبل المغرب وجهان مشهوران في طريقة الخراسانيين (الصحيح) منهما الاستحباب».(ج)

(۲)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب فضل السنن الراتبة قبل الفرائض ۹/۶، ونصه: «ففيهما وجهان لأصحابنا أشهرهما لا يستحب».(ج)

(۳)المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل اختلف في أربع ركعات منها ركعتان إلخ، ۹۶/۲، ونصه: «منها ركعتان قبل المغرب بعد الأذان، فظاهر كلام أحمد أنهما جائزتان».(ج)

(۴)تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الصلاة، الأوقات التي يكره فيها الصلاة ۸۷/۱، ونصه: «وقبل المغرب، أي منع من التنفل بعد غروب الشمس قبل أن يصلي المغرب؛ لما فيه من تأخير المغرب»، وفي مواهب الجليل شرح مختصر الخليل لحطاب الرعيني، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۲۲/۲، ونصه: «قال ابن رشد في كتاب الجامع من البيان: لا خلاف بين أهل العلم في أن الصلاة قد حلت بغروب الشمس إلا أن صلاة المغرب قد وجبت بغروب الشمس، فلا ينبغي لأحد أن يصلي نافلة قبل صلاة المغرب؛ لأن تعجيل صلاة المغرب في أول وقتها أفضل عند من رأى وقت الاختيار لها يتسع إلى مغيب الشفق، وهو ظاهر قول مالك في موطئه، وقد قيل: إنه ليس لها إلا وقت واحد، فلا يجوز أن تؤخر عنه إلا لعذر، واختلف فيمن كان في المسجد منتظرا للصلاة، هل له أن يتنفل فيما بين الأذان، والإقامة؟ فقيل: له ذلك على ما حكاه مالك في هذه الرواية عن بعض من أدرك، وقيل: ليس له ذلك، وهو مذهب مالك على ما رواه ابن القاسم عنه في هذه الرواية، وما ذهب إليه مالك من كراهة ذلك أظهر».(ج)

(۵)سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب الحث على الركوع بين الأذانين إلخ، رقم: ۱۰۴۰، ونصه: «حدثني عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا المغرب».(ر،ز)

للبيهقي"[1] اور "مسند البزار"[2] کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ "سنن الدار قطني" اور "السنن الكبرى للبيهقي" میں روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب" یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

مذکورہ دلیل پر مختلف اعتراضات اور ان کے جوابات:

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہے،[3] حتی کہ علامہ ابن الجوزیؒ نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے؛ کیونکہ اس روایت کا مدار حیان پر ہے، جنہیں فلاس نے کذاب قرار دیا ہے۔[4]

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن الجوزیؒ کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس روایت کی مکمل تحقیق علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دو راوی ہیں، حیان بن عبداللہ الدارمی اور دوسرے حیان بن عبیداللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار دیا ہے،[5] لیکن حیان بصری صدوق ہیں[6] اور یہ روایت انہی سے

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين، رقم: ۴۱۷۲، ونصه: «حدثني عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا المغرب». (ج)

(۲) مسند البزار، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، رقم: ۷۴۳۶، ونصه: «حديث بريدة أنه قال: بين كل أذانين صلاة إلا المغرب». (ج)

(۳) فيض الباري للكشميري، كتاب الأذان، باب كم بين الأذان و الإقامة إلخ ۲/ ۲۲۹، ونصه: «بين كل أذانين صلاة إلا المغرب، وهو عجيب، فإن استثناء المغرب يناقض صراحة قوله: «صلوا قبل المغرب» ولا يلتقي الأمر بها مع استثنائها حتى يلتقي السهيل مع السها». (ج)

(۴) الموضوعات لابن الجوزي، كتاب الصلاة ۲/ ۹۲، ونصه: «حدثنا عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب، هذا حديث لا يصح، قال الفلاس: كان حيان كذابا. (قال المرتب) لكن لم يحكم عليه بالوضع، وإنما قال: هذا حديث لا يصح». (ر،ز)

(۵) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الحاء، حيان بن عبد الله إلخ ۱/ ۶۲۲، ونصه: «حيان بن عبد الله... قال الفلاس: كذاب». (ج)

(۶) اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي، كتاب الصلاة ۲/ ۱۴، ونصه: «وحيان هذا غير الذي كذبه الفلاس، ذاك حيان بن عبد الله بالتكبير أبو جبلة الدارمي، وهذا حيان بن عبيد الله بالتصغير أبو زهير البصري، ذكرهما في الميزان... وقال فيه أبو حاتم: صدوق، وقال إسحاق بن راهويه: كان رجل صدق، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حزم: مجهول، فلم يصب». (ر،ز)

مروی ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے، جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے:[۱] "ورواه حيان بن عبيد الله عن عبد الله بن بريدة، وأخطأ في إسناده وأتى بزيادة لم يتابع عليها"[۲] پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہ کا بھی قول نقل کیا ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

"وزاد علماً بأن هذه الرواية خطأ وإن ابن المبارك قال في حديثه عن كهمس، فكان ابن بريدة يصلي قبل المغرب ركعتين، فلو كان ابن بريدة قد سمع من أبيه، عن النبي ﷺ هذا الاستثناء الذي زاد حيان بن عبيد الله في الخبر مما خلا صلاة المغرب لم يكن يخالف خبر النبي ﷺ".[۳]

اگر امام بیہقیؒ و ابن خزیمہ کا یہ خیال درست ہو، تو اس روایت سے حنفیہ کا استدلال کمزور ہوجاتا ہے۔[۴]

دوسری دلیل:

حنفیہ کا دوسرا استدلال "سنن أبي داود" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "عن طاؤس قال: سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب، فقال: ما رأيت أحداً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها، ورخص[۵] في الركعتين بعد العصر"۔[۶]

---

(۱) المصدر السابق، كتاب الصلاة ۱۴/۲، ونصه: «ثم رأيت البيهقي، قال في سننه إلخ». (ج)

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين، رقم: ۴۱۷۱. (ر)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۴۱۷۲، وأيضا راجع لمزيد الوضوح معارف السنن، باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب. (ر)

(۴) قال العلامة المارديني في الجوهر النقي، قلت: أخرج البزار هذا الحديث (أي حديث حيان بن عبيد الله البصري) ثم قال: حيان رجل من أهل البصرة مشهور ليس به بأس، وقال فيه أبو حاتم صدوق، وذكره ابن حبان في الثقات من أتباع التابعين، وأخرج له الحاكم في أبواب الزنا حديثا وصحح إسناده، فهذه زيادة من ثقة فيحمل على أن لابن بريدة فيه سندين سمعه من ابن مغفل بغير تلك الزيادة، وسمعه من أبيه بالزيادة. (الجوهر النقي في ذيل سنن الكبرى للبيهقي ۲/۴۷۵، ۴۷۶). (ر)

(۵) أي وما رأيت أحدًا رخص في الركعتين بعد العصر. (ر)

(۶) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الصلاة قبل المغرب، رقم: ۱۲۸۴، وأخرجه البيهقي أيضًا في السنن الكبرى، باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين، رقم: ۴۱۸۴. (ر)

تیسری دلیل:

حنفیہ کی تیسری دلیل ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے: "قال: لم یصل أبو بکر ولا عمر ولا عثمان رضي الله عنهم قبل المغرب رکعتین"۔[1]

"رکعتین قبل المغرب" سے متعلق منصفانہ رائے:

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنّیت کی نفی تو ثابت کی جاسکتی ہے، لیکن عدمِ جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں:

۱) "صحیح البخاري" میں روایت ہے: "عبد الله المزني عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: صلوا قبل صلاة المغرب، قال في الثالثة: لمن شاء کراهیة أن یتخذها الناس سنة"۔[2]

۲) "صحیح البخاري" ہی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قال: کان المؤذن إذا أذن، قام ناس من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم یبتدرون السواري حتی یخرج النبي صلی الله علیه وسلم، وهم کذلك یصلون رکعتین قبل المغرب، ولم یکن بین الأذان، والإقامة شيء (قال: مبالغة في القلة)"۔[3]

۳) "سنن أبي داود" میں روایت ہے: "عن أنس بن مالك قال: صلیت الرکعتین قبل المغرب علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: قلت لأنس رضي الله عنه: أراکم رسول الله صلی الله علیه وسلم، قال: نعم، رآنا فلم یأمرنا، ولم ینهنا"۔[4]

---

(۱) أخرجه البیهقي في السنن الکبری، کتاب الصلاة، باب من جعل قبل صلاة المغرب رکعتین، رقم: ۴۱۷۹.(ر)

(۲) أخرجه البخاري، کتاب التهجد، باب الصلاة قبل المغرب، رقم: ۱۱۸۳، و أخرجه أبو داود تحت باب الصلاة قبل المغرب، رقم: ۱۲۸۱.(ر)

(۳) أخرجه البخاري، کتاب الأذان، باب کم بین الأذان والإقامة، رقم: ۶۲۵.(ر)

(۴) أخرجه أبو داود، کتاب الصلاة، باب الصلاة قبل المغرب، رقم: ۱۲۸۲.(ر)

اس مجموعہ سے "رکعتین قبل المغرب" کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متأخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے اور ان کے مکروہ ہونے کی نفی کی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ "رکعتین قبل المغرب" کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے، لیکن اباحت کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔(۱)

بہرحال "رکعتین قبل المغرب" روایات کی رُو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیلِ مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے(۲) اور یہ رکعتین اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرامؓ کی اکثریت یہ رکعتین نہیں پڑھتی تھی اور احادیث کا صحیح مفہوم تعاملِ صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے، چونکہ صحابہ کرامؓ نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے، اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے،(۳) البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابلِ ملامت نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

---

(۱)فتح القدير لابن الهمام، كتاب الصلاة، باب النوافل ۴۴۶/۱، ونصه: «ثم الثابت بعد هذا هو نفي المندوبية، أما ثبوت الكراهة فلا، إلا أن يدل دليل آخر، وماذكر من استلزام تأخير المغرب، فقد قدمنا من القنية استثناء القليل، والركعتان لا تزيد على القليل إذا تجوز فيهما»، وكذا في العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب ۲۰۲/۱.(ج)

(۲)سنن ابن ماجه، كتاب الصلاة، أبواب مواقيت الصلاة، باب وقت صلاة المغرب، رقم: ۶۸۹، ونصه: «عن العباس بن عبد المطلب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تزال أمتي على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم».(ج)

(۳)معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب ۱۴۵/۲، ۱۴۶، ونصه: «وسئل سعيد بن المسيب عن الركعتين قبل المغرب، فقال: ما رأيت فقيها يصليهما غير سعد بن مالك ... وقول أبي سعيد الخدري لم أدرك أحدًا من الصحابة يصليهما غير سعد بن مالك، كما في "المعتصر، وقول المنصور عن أبيه المتقدم: "ماصلى أبوبكر ولا عمر ولا عثمان الركعتين قبل المغرب"».(ر،ز)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

(١٨٦) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ، وَمَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ»،(١) وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ: «حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

قوله: "فقد أدرك الصبح":

دورانِ نمازِ عصر غروب آفتاب کی صورت میں نماز کا حکم:

اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نمازِ عصر کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے،(٢) البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، رقم:٥٥٦، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصبح، رقم:٦٠٨.(ج)

(٢) رد المحتار، كتاب الصلاة ١/٣٧٣، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدركها...أجيب بأن التعارض لما وقع بينه، وبين النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة رجعنا إلى القياس كما هو حكم التعارض، فرجحنا حكم هذا الحديث في صلاة العصر، وحكم النهي في صلاة الفجر». وفي التنبيه على مبادئ التوجيه لأبو الطاهر إبراهيم التنوخي، كتاب الصلاة، باب في حكم وقت الضرورة ١/٤٦٧، ونصه: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر، ولا خلاف في تناول الحديث لأصحاب الضرورة. وهل يتناول أهل الاختيار؟ في ذلك قولان يأتي بيانهما»، =

فاسد ہوجائے گی اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (۱)

دورانِ نمازِ فجر طلوعِ آفتاب سے فسادِ صلاۃ میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف:

جزءِ اول میں احناف اور ائمۂ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے کہ ائمۂ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے اور فجر میں بھی ادائے صلاۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، (۲) البتہ شیخینؒ کے نزدیک اگر ارتفاعِ شمس تک مصلی توقف کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے

= وفيه أيضا، فصل (حكم المسافر يقدم والحاضر يسافر) ٤٧٣/١، ونصه: «وقد ألحق أهل المذهب بأصحاب الأعذار المسافر يقدم وقد بقي من النهار مقدار خمس ركعات فيؤدي الصلاتين حضريتين، والحاضر يسافر وقد بقي من النهار مقدار ثلاث ركعات فيؤديها سفريتين؛ فهذا يقتضي تنزيل قوله صلى الله عليه وسلم: "من أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الصلاة" الحديث، كما تقدم على عمومه في أصحاب الأعذار، والاختيار يقتضي هذا من قولهم أن مؤخر الصلاة إلى أن يبقى من الوقت مقدار ركعة مؤد غير قاض»، وفي المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة إلخ ١٠٦/٥، ونصه: «قوله صلى الله عليه وسلم: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر، هذا دليل صريح في أن من صلى ركعة من الصبح أو العصر، ثم خرج الوقت قبل سلامه لا تبطل صلاته، بل يتمها، وهي صحيحة وهذا مجمع عليه في العصر»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل الصلاة الوسطى ٢٧٤/١، ونصه: «قال: ومن أدرك منها ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها مع الضرورة، وجملة ذلك أن من أخر الصلاة، ثم أدرك منها ركعة قبل غروب الشمس فهو مدرك لها، ومؤد لها في وقتها». (ج)

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، رقم: ٩٢٣، ونصه: «وأن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة عند غروب الشمس ناسخ لقوله: "من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر"؛ للدلائل التي شرحناها وبيناها، فهذا هو النظر عندنا»، وفيه أيضا، باب الرجل يدخل في صلاة الغداة إلخ، رقم: ٢٣٣٩، ونصه: «فإن قال قائل: فلم قلت ببعض هذا الحديث، وتركت بعضه؟ فقلت: من صلى من العصر ركعة ثم غربت له الشمس أنه يصلي بقيتها، قيل له: لم نقل ببعض هذا الحديث ولا بشيء منه بل جعلناه منسوخا كله بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من نهيه عن الصلاة عند طلوع الشمس، وبما قد دل عليه ما ذكرنا من حديث جبير، وعمران، وأبي قتادة، وأبي هريرة على أن الفريضة قد دخلت في ذلك، وأنها لا تصلى حينئذ كما لا تصلى النافلة»، وكذا في رد المحتار، كتاب الصلاة ٣٧٣/١، ونصه: «على أن الإمام الطحاوي قال: إن الحديث منسوخ بالنصوص الناهية إلخ». (ج)

(٢) قد مر تخريجه آنفا. (ج)

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے۔(۱)

جمہور کا حدیثِ باب سے استدلال:

ائمۂ ثلاثہ اور جمہور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر"۔

اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

حدیثِ باب کا جواب دینے میں مشکلات:

حدیثِ باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جاسکا،(۲) یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے۔

امام طحاویؒ "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" سے استدلال کرتے ہیں اور حدیثِ باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے، جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، "كالصبي إذا بلغ، والكافر إذا أسلم"، اسی طرح حائضہ جبکہ وہ پاک ہو جائے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا، جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو ان پر نماز فرض ہوگئی اور اس کی قضاء واجب ہے،(۳) یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل شرائط الأركان ۱۴۴/۱، ونصه: «أن المصلي إذا لم يفرغ من الفجر حتى طلعت الشمس بقي في التطوع عندهما إلا أنه يمكث حتى ترتفع الشمس، ثم يضم إليها ما يتمها فيكون تطوعا، وعنده [أي محمد] يصير خارجا من الصلاة بطلوع الشمس». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في من أدرك ركعة من العصر إلخ ۱۴۷/۲، ونصه: «وعلى كل حال حديث الباب وارد على الحنفية، ولم يجب أحد منهم بما يشفي غلة الباحث». (ج)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الرجل في صلاة الغداة فيصلي منها، تحت الرقم: ۲۳۲۷، ونصه: «قالوا: وهذا الحديث هو الذي ذهبنا فيه إلى أن المجانين إذا أفاقوا، والصبيان إذا بلغوا والنصارى إذا أسلموا، والحيض إذا طهرن، وقد بقي عليهم من وقت الصبح مقدار ركعة». (ج)

نماز درست ہے، تو گویا کہ امام طحاویؒ کے نزدیک حدیث باب کی تقدیر یوں ہے:

"من أدرك من الصبح وقت ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك وجوب صلاة الصبح، ومن أدرك من العصر وقت ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك وجوب صلاة العصر".

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے یہ حکم تو پانچوں نمازوں میں یکساں ہے؟

اس کا جواب امام طحاویؒ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اس لیے خاص طور سے ان کو ذکر کر دیا گیا، ورنہ حکم عام ہی ہے۔(۱) لیکن امام طحاویؒ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی، جن میں "يتم صلاة"(۲) "فليتم صلاة"(۳) یا "فليصل إليها أخرى"(۴) کی زیادتی وارد ہوئی ہے، یا جن کے الفاظ ایسے ہیں: "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن

---

(۱) معارف السنن للبنوري، تحقيق حديث من أدرك ركعة إلخ ۱۵۱/۲، ونصه: «ثم يرد على هذا التوجيه أن هذا الحكم عام لسائر الصلوات أيضا، فما وجه تخصيص الفجر، والعصر بالذكر في الحديث؟ فالجواب من وجوه... الوجه الثالث: أن آخر الوقت حسًا الذي يشترك في معرفته الخاصة والعامة، و لا يلتبس على أحد ليس إلا للفجر، والعصر خاصة، وما عدا ذلك فيحتاج إلى معرفة دقيقة، وعلم راسخ، فلما كان انتهاء الوقت فيها يعرفه كل أحد، فجاء التخصيص من هذه الجهة، وإن كان حكم جميع الصلوات واحدًا». (ج)

(۲) جزء من حديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع الشمس فيها، رقم: ۱۷۷٦، ونصه: «حدثنا همام، قال: سئل قتادة عن رجل صلى ركعة، ثم طلع قرن الشمس قال: فقال: حدثني خلاس، عن أبي رافع أن أباهريرة حدثه أن النبي ﷺ، قال: يتم صلاته». (ر)

(۳) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك ركعة من العصر إلخ، رقم: ۵۵٦، ونصه: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته». (ر،ت)

(۴) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع الشمس فيها، رقم: ۱۷۷۷، ونصه: «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من صلى من صلاة الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فطلعت فليصل إليها أخرى». وكذا أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الصلاة، باب قضاء الصلاة بعد وقتها إلخ، رقم: ۱۴۳۲. (ر،ز)

تطلع الشمس، ورکعة بعد ما تطلع فقد أدرك الصبح"[1] ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام طحاویؒ کے قول پر ممکن نہیں۔[2]

بہر حال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک تھا اور جو حضراتِ حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیثِ باب کی توجیہ بہت دشوار ہے۔

تعارضِ روایات کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع:

عام طور سے حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ حدیثِ باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے: "وإذا تعارضا تساقطا"، لہٰذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقتِ فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہٰذا جو آخرِ وقت میں نماز شروع کر رہا ہے، اس پر وجوب کامل ہوا، لیکن طلوعِ شمس کی حیلولت کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی اور وجوبِ کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسدِ صلاۃ ہے، اس کے برخلاف وقتِ عصر میں اصفرار سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہٰذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے، اس پر وجوب ناقص ہوا اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس پر جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی۔[3]

---

(۱) جزء من حديث أخرجه أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع الشمس فيها، رقم: ۱۷۷۵، ونصه: «عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، وركعة بعد ما تطلع فقد أدرك الصبح». (ر، ز)

(۲) راجع للتفصيل معارف السنن، تحقيق حديث من أدرك ركعة إلخ ۱۴۸/۲. (ج)

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصلاة، باب تعجيل الصلوات، رقم: ۶۰۱، ونصه: «وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أدرك ركعة... قال النووي: قال أبو حنيفة: تبطل صلاة الصبح بطلوع الشمس؛ لأنه دخل وقت النهي عن الصلاة بخلاف غروب الشمس... ما ذكره صدر الشريعة أن المذكور في كتب أصول الفقه أن الجزء المقارن للأداء سبب لوجوب الصلاة، وآخر وقت العصر وقت ناقص إذ هو وقت عبادة الشمس فوجب ناقصا، فإذا أداه كما وجب، فإذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد، والفجر كل وقته وقت كامل؛ لأن الشمس لا تعبد قبل طلوعها فوجب كاملا، =

قیاس کی طرف رجوع پر اشکال:

یہ وہ توجیہ ہے جو عام طور سے مشائخ حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، صاحب "هداية" نے بھی یہی توجیہ کی ہے،(۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس توجیہ پر بے شمار اشکالات وارد ہوتے ہیں، مثلاً ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ساری توجیہ حدیثِ باب اور "أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" کے درمیان تعارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ درحقیقت دونوں میں کوئی تعارض نہیں؛ کیونکہ وہاں صرف نہی ہے نہ کہ نفی اور یہاں اثبات ہے اور تعارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے، نہ کہ نہی اور اثبات میں، بالفاظ دیگر "أحاديث النهي" کا موضوع جواز وعدمِ جواز ہے اور حدیثِ باب کا موضوع فساد وعدمِ فساد، بالخصوص حنفیہ کے مسلک پر تو قطعاً تعارض متحقق نہیں ہوتا؛ کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ "نهي عن الأفعال الشرعية" منهي عنه کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے۔

"نهي عن الأفعال الشرعية" کا حکم:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر منقسم کیا ہے: افعالِ شرعیہ اور افعالِ حسیہ۔

افعالِ شرعیہ وہ افعال ہیں، جن کی تعریف اور حقیقت وشرائط شرع کے آنے سے پہلے معلوم نہ تھی، جیسے صلاۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ۔

دوسرے افعالِ حسیہ، ان کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف نہ تھا، جیسے زنا وغیرہ ان افعال کے نتائج شرعاً بھی معتبر نہیں،(۲) یعنی اس میں نہی سے ممانعت اور عدمِ صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف

= فإذا اعترض الفساد بالطلوع تفسد؛ لأنه لم يؤدها كما وجب، فإن قيل: هذا تعليل في معرض النص، قلنا: لما وقع التعارض بين هذا الحديث، وبين النهي الوارد عن الصلاة في الأوقات الثلاثة، رجعنا إلى القياس كما هو حكم التعارض، والقياس رجح هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر». (ج)

(۱) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب: المواقيت، فصل في الأوقات التي تكره فيها الصلاة ۱/ ۴۲، ونصه: «فالمؤدي في آخر الوقت قاض، وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجبت، بخلاف غيرها من الصلوات؛ لأنها وجبت كاملة، فلا تتأدى بالنقص». (ج)

(۲) شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، فصل النهي إما عن الحسيات وإما عن الشرعيات ۱/ ۴۱۴، ونصه: «إما أن يكون نهيا عن فعل حسي، أو شرعي... وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرعي، والحسي بخلافه». (ج)

افعالِ شرعیہ کے کہ ان میں نہی کا نتیجہ صرف ممانعت ہے عدمِ صحت نہیں، جیسے حدیث میں "أیام النحر" میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے،(۱) لیکن حنفیہ کے نزدیک صوم "یوم النحر" ناجائز ہونے کے باوجود معتبر ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا،(۲) ورنہ "تکلیف ما لا یطاق" لازم آئے گی؛ کیونکہ نہی اسی سے ہوتی ہے جو استطاعت میں ہو، ورنہ نہی نہی نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف "أفعال حسیة" کے کہ ان کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہٰذا اگر شرعاً ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کیے جائیں، تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی۔

اسی طرح طلوع وغروب کے وقت نماز سے نہی کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنفیہ کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہوگئی کہ "أحادیث النهي عدمِ جواز صلاة" پر دال ہیں اور حدیثِ باب صحتِ صلاۃ پر تو تعارض باقی نہ رہا اور جب تعارض ہی نہ رہا، تو پھر "رجوع إلی القیاس" باطل ہے۔

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علمائے متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا۔

حضرت تھانویؒ کا جواب:

حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے "بوادر النوادر" میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "نهي عن الصلاة في الأوقات المکروهة" محض نہی نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے؛(۳) کیونکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: "لا صلاة بعد الفجر حتی تبزغ(۴) الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتی تغرب

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، رقم: ١١٣٨، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الأضحى، ويوم الفطر». (ر)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الحج، باب الجنايات ٥٨/٣، ونصه: «ولو صلى في المغصوبة أو صام يوم النحر أجزأه». (ج)

(۳) بوادر النوادر للتهانوي، حكمة: ٦١، ص: ٢٩٧، ونصه: «بخلاف النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فلم يوجد مايقتضي البطلان، فأزحه (فأزله) بورود النهي أيضا بصيغة النفي في بعض الروايات». (ج)

(۴) تبزغ أي: تطلع. (ر)

الشمس"۔ [۱]

اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع وغروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے اور حدیثِ باب میں اثبات ہے، لہٰذا تعارض متحقق ہوگیا اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا۔ [۲]

حضرت تھانویؒ کا جواب کافی ہے لیکن شافی نہیں:

اگر چہ حضرتؒ کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلے میں "أقرب إلى القبول" ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، اوّلاً اس لیے کہ "لا صلاة" کا صیغہ بکثرت نہی کے معنی میں آتا ہے، "كما في قوله عليه السلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" [۳] "وكما في قوله عليه السلام: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" [۴][۵] اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی، نہی کے معنی میں ہوسکتی ہے اور حدیثِ مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے: ایک اس لیے کہ دوسری تمام روایات میں نہی کا صیغہ ہے اور ایک منفرد روایت کو روایاتِ کثیرہ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے، دوسرے اس لیے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے جس سے تساقط کی ضرورت پڑتی ہے اور نہی کے معنی لینے سے تعارض رفع ہوجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ معنیٰ مراد لینا اولیٰ ہے جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنیٰ مراد لیے جائیں

---

(۱) أخرجه النسائي في السنن الصغرى، كتاب المواقيت، باب النهي عن الصلاة بعد العصر، رقم: ۵۷۷، ونصه: «أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا صلاة بعد الفجر حتى تبزغ الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس». (ر،ز)

(۲) بوادر النوادر للتهانوي، حكمة: ۶۱، ص: ۲۹۷، ونصه: «فظاهر أن الاحتياط في الحمل على البطلان... فلما وقع التعارض رجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض». (ج)

(۳) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر، رقم: ۱۵۵۲. (ر)

(۴) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة إلخ، رقم: ۳۹۴. (ر)

(۵) الكافي شرح البزدوي، باب النهي ۲/۶۳۲، ونصه: «كذلك جازت استعارة النهي للنفي... وقوله عليه السلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد... وقد ذكرنا أن النهي في الأفعال الشرعية يقتضي تكون المنهي عنه شرعًا فلذلك كان النهي مستعارًا عن النفي». (ج)

جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو[1] اور پوری روایت ہی ساقط ہوجاتی ہو جو کہ "إبطال الشيء بنفسه" ہے۔

حنفیہ کا قیاس بھی محل نظر ہے:

ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور اداء میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہوجانے پر نماز کا فاسد ہونا محلِ نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوبِ اداء عینِ ادائیگی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفسِ وجوب باتفاق ابتدائے وقت میں ہوجاتا ہے، لہٰذا نفسِ وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہیے، نہ عصر کی، دوسرے اگر وجوبِ اداء ہی کا اعتبار ہو، تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوبِ اداء اگر کامل وقت میں ہوا ہو اور ادائیگی ناقص وقت میں، تو وہ مفسدِ صلاۃ ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفرارِ شمس سے ذرا پہلے وقتِ کامل میں نماز شروع کرے اور اصفرار کے بعد وقتِ مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوجائے، اس لیے کہ وجوبِ اداء وقتِ کامل میں ہوا اور ادائیگی وقتِ ناقص میں، جبکہ اس فسادِ صلاۃ کا کوئی قائل نہیں، بہرحال حنفیہ کے اس قیاس پر اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کو نہیں ملا۔

علامہ ابن الملکؒ کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے اور وہ یہ کہ حدیثِ باب میں "فقد أدرك الصبح" سے مراد "أدرك ثواب الصبح" ہے اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے قبل ایک رکعت پڑھ لے تو اس کو صبح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہوا ور اس پر قضاء لازم ہو،[2] لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "صحيح البخاري" میں اس حدیث کے ساتھ "فليتم صلاته" اور "سنن البيهقي"

---

(۱) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، اشتراك الأدلة الشرعية في السند والمتن، القياس، هل النقض قادح في العلة ۳/ ۴۰، ونصه: «لأن الجمع بين الدليلين أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما بالكلية». (ج)

(۲) شرح المصابيح لابن الملك، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، باب تعجيل الصلاة ۱/ ۳۷۸، تحت الرقم: ۴۱۸، ونصه: «فقد أدرك وقتها، فإن لم يكن أهلا للصلاة، ثم صار أهلا، وقد بقي من الوقت قدر ركعة لزمته تلك الصلاة، وقيل: معناه فقد أدرك فضيلة الجماعة». (ج)

میں "فليصلّ إليها أخرى"(۱) کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہوسکتی۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی توجیہ:

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث درحقیقت مسبوق کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہے جو حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیثِ مرفوع "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة"(۲) کا ہے، یعنی اگر مسبوق کو ایک رکعت بھی مل جائے، تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہوجائے گا۔

مذکورہ توجیہ پر اشکالات وجوابات:

اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہ(۳) کی روایت میں ہے: "حافظ على العصرين"۔(۴)(۵)

---

(۱) ان دونوں حدیثوں کی تخریج پیچھے گزر گئی، اس عنوان کے تحت: "حدیث باب کا جواب دینے میں اشکالات"۔(ج)

(۲) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الصلاة ركعة، رقم: ۵۸۰.(ر)

(۳) آپ کا پورا نام محمد بن موسى بن فضالة ہے، شیخ اور محدث ہیں، ابن فضالہ کے نام سے شہرت پائی، آپ نے احمد بن انس، ابو القاسم البغوی اور حسین بن محمد رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں تمام الرازی، محمد بن عبدالسلام اور ابو نصر بن الجندی رحمہم اللہ شامل ہیں، آپ کے متعلق کلام کیا گیا ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۲/ ۲۲۷).(ج)

(۴) جز من حديث أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات، رقم: ۴۲۸، ونصه: «عن عبدالله بن فضالة عن أبيه قال: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان فيما علمني، وحافظ على الصلوات الخمس قال: قلت: إن هذه ساعات لي فيها أشغال، فمرني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأعني، فقال: حافظ على العصرين، وما كانت من لغتنا فقلت: وما العصران؟ فقال: صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها».(ر)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ماجاء في من أدرك إلخ ۱/ ۲۰۴، ونصه: «وبهذا ينقح وجه ذكر قبل أن تطلع الشمس، وقبل أن تغرب، وأيضاً يقال: إنه مثل حديث فضالة في سنن أبي داود قال النبي ﷺ: حافظ على البردين أو العصرين، وحمله أهل التدريس على زيادة الاهتمام».(ج)

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقیؒ نے "السنن الکبری" میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے: "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد أدرك الصبح"۔ (۱)

اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہے، جس میں ارشاد ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من لم يصل ركعتي الفجر، فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" (۲) یہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں اور دونوں کا مدار قتادہ پر ہے، اس لیے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں اور اس میں "ركعة قبل الطلوع" سے مراد "صلاة مكتوبة" ہے، جو اس نے طلوعِ شمس سے پہلے پڑھی اور "ركعة بعد ما تطلع" سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوعِ شمس کے بعد ادا کرے گا۔ (۳)

شاہ صاحب کی توجیہ کے بارے میں علامہ بنوریؒ کی رائے:

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ "السنن الكبرى للبيهقي" میں مکمل روایت اس طرح مروی ہے: "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد أدرك

---

(۱) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع إلخ، رقم: ۱۷۷۵.(ر)

(۲) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في إعادتهما بعد طلوع الشمس، رقم: ۴۲۳.(ر)

(۳) العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في من أدرك من العصر قبل إلخ ۲۰۴/۱، ونصه: «أقول: قد سها الحافظ في فهم مراد الحديث، والحال أن الحديث في مسألة سنتي الفجر كما روى الترمذي: من لم يصل ركعتي الفجر، فليصليها بعد ما تطلع الشمس، وهذا الحديث ثابت عندي من أزيد من عشرين طريقا خمس في مسند أحمد، وخمس في سنن الدارقطني، وثلاث في سنن البيهقي، واثنان في صحيح سنن ابن حبان، واثنان في المستدرك، وواحد في طبقات الذهبي، وواحد عند النسائي في الكبرى، وعند الطحاوي، ومدار الكل قتادة، ثم عبر بعض الرواة وهم خمس: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، وركعة بعدها والمراد من الركعة الصلاة، والصلاة قبل الطلوع هي المكتوبة، والصلاة بعد الطلوع السنن، ويعبر بعض الرواة بالمراد الواضح فكان ما في السنن الكبرى متعلقا بالسنن بمراد ما ذكرت».(ج)

الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد أدرك العصر"۔ (۱)

اس حدیث کے جزوثانی میں ظاہر ہے کہ "ركعة" سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں، لہٰذا اس حدیث کے جزو اول میں بھی "ركعة" سے سنتِ فجر مراد لینا مشکل ہے، خود صاحبِ "معارف السنن" نے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجہ کر کے بیان کیا ہے، لیکن آخر میں خود انہوں نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ شرحِ صدر اس پر بھی نہیں ہوتا۔ (۲)

تمام توجیہات پر مشترکہ اعتراض:

اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤوّل کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہوسکتا ہے اور اس معاملہ میں "تفريق بين الفجر والعصر" کے بارے میں حنفیہ کے پاس کوئی نصِ صریح نہیں، صرف قیاس ہے اور وہ بھی مضبوط نہیں۔

حقیقت پسندانہ رائے:

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احقر کی نظر سے نہیں گذری جو کافی اور شافی ہو، اس لیے حدیث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہ کی تمام تاویلات باردہ ہیں اور حدیث میں کھینچ تان کرنے کے بجائے کھل کر یہ کہنا چاہیے کہ اس بارے میں حنفیہ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں آسکے اور ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو اداء ہوجائے گی۔ (۳)

---

(۱) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع إلخ، رقم: ۱۷۷۵.(ر)

(۲) معارف السنن للبنوري، تحقيق الحديث: وركعة بعد طلوع الشمس ۲/۱۵۳-۱۵۹.(ج)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في من أدرك ركعة من العصر إلخ، ۱/۲۱۸، ونصه: «أن من لحق بركعة من الفجر قبل طلوع الشمس، فقد أدرك الفجر بمعنى أن النائم مثلاً، والساهي، أو المقصر إذا شرع في الصلاة، والباقي من الوقت لم يكن إلا قدر ركعة لو صلى، وأتم جازت صلاته».(ج)

حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحبِ "البحر الرائق"[1] اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔[2]

شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوعِ شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اثناء صلاۃ میں طلوعِ شمس ہو جائے، تو مصلّی کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے جب تک سورج بلند ہو، پھر نماز پوری کرنی چاہیے۔[3]

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ۱/ ۲۶۴، ونصه: «كسالى العوام إذا صلوا الفجر وقت الطلوع لا ينكر عليهم؛ لأنهم لو منعوا يتركونها أصلا ظاهرا، ولو صلوها تجوز عند أصحاب الحديث، والأداء الجائز عند البعض أولى من الترك أصلا».(ج)

(۲) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة ۴/۲۱۳، ونصه: «والذي يترجح بحسب الأدلة من مجموع الروايات في المسألة مع مراعاة أصول الحنفية هو جواز الإتمام لمن صلى ركعة من الفجر أو العصر قبل الطلوع أو الغروب».(ج)

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۱/۱۵۲، تحت الرقم: ۲۰۱، ونصه: «وعن أبي يوسف أن الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى ارتفعت الشمس أتم صلاته، وكأنه استحسن هذا ليكون مؤديًا بعض الصلاة في الوقت».(ر،ت)

بَابُ مَا جَاء فِي الجَمْعِ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ

(۱۸۷) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «جَمَعَ رَسُولُ الله صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالعَصْرِ، وَبَيْنَ المَغْرِبِ وَالعِشَاءِ بِالمَدِينَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ».(۱)

قوله: "جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر":

بلاعذر "جمع بين الصلاتين" كا حكم:

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے "جمع بين الصلاتين" کرنا جائز نہیں۔ (۲)

"جمع بين الصلاتين بعذر" میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں "جمع بين الصلاتين" جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے:

---

(۱)أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم:۷۰۵، وأخرجه أبو داود، أبواب صلاة السفر، رقم:۱۲۱۱.(ج)

(۲)المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ۱/۱۴۹، ونصه: «قال: ولا يجمع بين صلاتين في وقت إحداهما في حضر، ولا في سفر ما خلا عرفة، ومزدلفة... وفيما سوى هذين الموضعين لا يجمع بينهما وقتا عندنا»، وفي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي الشافعي، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، الجمع لعذر المطر ۲/۲۸۲، ونصه: «وعلم مما مر أنه لا جمع بغير السفر، والمطر كمرض، وريح، وظلمة، وخوف، ووحل، وهو الأصح المشهور؛ لأنه لم ينقل»، وفي المقدمات الممهدات لأبي الوليد القرطبي المالكي، كتاب الصلاة، فصل في الجمع بين الصلاتين المشتركتين في الوقت ۱/۱۸۶، ونصه: «واختلفوا في إباحة الجمع بينهما لغير عذر، فالمشهور أن ذلك لا يجوز»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صلاة المريض ۱/۳۱۴، ونصه: «أن الجمع لا يجوز لغير عذر».(ج)

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے،(۱) جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے۔(۲)

پھر سفر میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ پوری مقدارِ سفر کو عذر قرار دیتے ہیں،(۳) جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ "جمع بين الصلاتين" صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالتِ سیر میں ہو اگرچہ پوری مقدارِ سفر نہ ہو(۴) اور اگر کہیں ٹھہر گیا، خواہ ایک ہی دن کے لیے تو وہاں "جمع بين الصلاتين" جائز نہیں،(۵) بلکہ امام

---

(۱)التدريب في الفقه الشافعي لسراج الدين الشافعي، كتاب الصلاة، باب الجمع ١/ ٢٠١، ونصه: «هو رخصة، وله أسباب: السفر، والمطر ولو في التأخير على قول»، وكذا في التلقين في الفقه المالكي لعبد الوهاب البغدادي المالكي، كتاب الصلاة، باب الإمامة والجماعة وقضاء الفوائت والنوافل إلخ ١/ ٥٠، ونصه: «ويجوز الجمع بين الصلاتين في السفر في وقت أيتهما شاء إذا جد به السير... ويجوز في الحضر لعذر المطر في المغرب، والعشاء دون الظهر، والعصر».(ج)

(۲)المدونة الكبرى للإمام مالك، كتاب الصلاة، جمع المريض بين الصلاتين ١/ ٢٠٤، ونصه: «في جمع المريض بين الصلاتين قال: وقال مالك في المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله: إنه يصلي الظهر، والعصر إذا زالت الشمس، ولا يصليها قبل ذلك، ويصلي المغرب، والعشاء إذا غابت الشمس، ويصلي العشاء مع المغرب»، وفي مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل لصالح الشيباني الحنبلي، حكم الجمع بين الصلاتين لأجل المرض ٣/ ١٧٧، ونصه: «وقال: المريض يجمع بين الصلاتين، كان عطاء يرخص له أن يجمع».(ج)

(۳)المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر ١/ ١٩٧، ونصه: «وفي السفر الذي لا تقصر فيه صلاة قولان: أحدهما يجوز... والثاني لا يجوز، وهو الأصح؛ لأنه إخراج عبادة عن وقتها، فلم يجز في السفر القصير».(ج)

(۴)الدر الثمين والمورد المعين لمحمد بن أحمد ميارة المالكي، كتاب الصلاة ١/ ٢٩٥، ونصه: «الثاني: لا يختص الجمع بالسفر الطويل كالقصر لما في الموطأ عن علي بن حسين أنه كان يقول: كان رسول الله إذا أراد أن يسير يومه جمع بين الظهر، والعصر، وإذا أراد أن يسير ليلته جمع بين المغرب، والعشاء، الثالث: قال في النكت قال بعض شيوخنا: لا يجمع المسافر في البحر؛ لأنا إنما نبيح للمسافر في البر في الجمع من أجل جد السير، وخوف فوات أمر، وهذا غير موجود في المسافر بالريح في البحر الرابع المشهور جواز الجمع وإن لم يجد به السير، وقيل: لا يجمع إلا أن يجد به السير، قاله في المقدمات».(ج)

(۵)مواهب الجليل للحطاب الرعيني المالكي، كتاب الصلاة، فصل في صلاة السفر ٢/ ١٥٦، ونصه: «قال ابن الحاجب: وإذا نوى الإقامة في أثناء أحدهما عند التقديم بطل الجمع، والإقامة هنا مقابلة السفر هناك، أعني كما لا يشترط طول السفر، فلا يشترط إقامة أربعة أيام»(ج)

مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالتِ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو، تب "جمع بين الصلاتين" جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ (۱)

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لیے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو اور جمع تقدیم کے لیے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو، اس کے بغیر "جمع بين الصلاتين" جائز نہیں۔ (۲)

احنافؒ کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ "جمع بين الصلاتين" حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے، اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار

---

(۱) الذخيرة للقرافي المالكي، كتاب الصلاة، الباب الحادي عشر في الجمع بين الصلاتين إلخ ٣٧٣/٢، ونصه: «وفيها أيضا إذا عجل به السير في السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء، وأسرع السير». (ج)

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب جواز الجمع بين الصلاتين إلخ ٢١٣/٥، تحت الرقم: ٧٠٣، ونصه: «وشرط الجمع في وقت الأولى أن يقدمها، وينوي الجمع قبل فراغه من الأولى وأن لا يفرق بينهما، وإن أراد الجمع في وقت الثانية وجب أن ينويه في وقت الأولى»، وفي الذخيرة للقرافي المالكي، كتاب الصلاة، الباب الحادي عشر في الجمع إلخ، الفصل الثاني في الشروط ٣٧٦/٢، ونصه: «وهي ثلاثة: الشرط الأول في الجواهر تقدم الأولى منهما، وينوي الجمع فيهما، ولا يجزئ أن ينوي أول الثانية، وقيل: يجزيه»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل من شرط جواز الجمع ٢٠٦/٢، ونصه: «قال ومن شرط جواز الجمع نية الجمع في أحد الوجهين، والآخر لا يشترط ذلك وهو قول أبي بكر، والتفريع على اشتراطه وموضع النية يختلف باختلاف الجمع، فإن جمع في وقت الأولى فموضعه عند الإحرام بالأولى في أحد الوجهين؛ لأنها نية يفتقر إليها، فاعتبرت عند الإحرام كنية القصر، والثاني موضعها من أول الصلاة الأولى إلى سلامها، أي ذلك نوى فيه أجزأه؛ لأن موضع الجمع حين الفراغ من آخر الأولى إلى الشروع في الثانية، فإذا لم تتأخر النية عنه أجزأه ذلك، وإن جمع في وقت الثانية فموضع النية في وقت الأولى من أوله إلى أن يبقى منه قدر ما يصليها؛ لأنه متى أخرها عن ذلك بغير نية صارت قضاء لا جمعا». (ج)

نہیں۔ (۱)(۲) البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے "جمع فعلي" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورۃً اسے "جمع بین الصلاتین" کہہ دیا گیا ہے۔ (۳)

ائمۂ ثلاثہ کے دلائل:

ائمۂ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غزوۂ تبوک کے موقع پر ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے درمیان جمع فرمایا (۴) اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام "صحاح" میں موجود ہیں، نیز "سنن أبي داود" (۵) وغیرہ میں حضرت معاذ

---

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في بيان فضيلة الأوقات ۲۷۶/۱، ونصه: «ولا يجمع بين صلاتين في وقت إحداهما في حضر، ولا في سفر إلا عرفة، ومزدلفة، فإن الحاج يجمع بين الظهر والعصر بعرفات في وقت الظهر، ويجمع بين المغرب والعشاء في وقت العشاء بمزدلفة». (ر،ت)

(۲) فائدہ: احناف کے نزدیک عرفات میں جمع حقیقی کے جواز کے لیے کچھ شرائط ہیں، ان شرائط کی موجودگی میں جمع حقیقی جائز ہے، ورنہ نہیں، (۱) حالتِ احرام میں ہونا (۲) پہلے نمازِ ظہر پڑھنا اور اس کے بعد نمازِ عصر پڑھنا (۳) یوم عرفہ ہونا (۴) دونوں نمازیں میدانِ عرفات میں ہوں (۵) جماعت کے ساتھ ہوں (۶) حاکم وقت یا اس کے نائب کی اقتداء میں ہوں، ان شرائط میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو پھر جمع حقیقی جائز نہیں، بلکہ ہر نماز اپنے وقت میں پڑھنا ضروری ہے۔ إرشاد الساري للقسطلاني، فصل في شرائط جواز الجمع، ص: ۲۱۸، وكذا في غنية الناسك للشيخ حسن شاه، فصل في شرائط جواز الجمع، ص: ۲۴۳، ونصه: «ولو فقد شرط منها يصلي كل صلاة في الخيمة على حدة في وقتها بجماعة، أو غيرها». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة ۳۸۱/۱، ونصه: «(ولا جمع بين فرضين في وقت بعذر) سفر، ومطر خلافا للشافعي وما رواه محمول على الجمع فعلا لا وقتا». (ج)

(۴) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم: ۷۰۵، ونصه: «حدثنا ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبوك، فجمع بين الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء». (ر)

(۵) سنن أبي داود، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۰۸، ونصه: «عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين الظهر والعصر، وإن يرتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر حتى ينزل للعصر، وفي المغرب مثل ذلك إن غابت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين المغرب، والعشاء، وإن يرتحل قبل أن تغيب الشمس، أخر المغرب حتى ينزل للعشاء، ثم جمع بينهما». (ر،ز)

بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے، جس سے جمعِ تقدیم کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے۔

احناف کے دلائل:

حنفیہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

- قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا[1]
- وقوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ[2]
- وقوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى[3]

ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں اور ان کی محافظت واجب ہے اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعثِ عذاب ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالہ ہیں اور اخبارِ آحاد اس کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، بالخصوص جبکہ اخبارِ آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو۔[4]

- "صحيح البخاري" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

"قال: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء، وصلى الفجر قبل ميقاتها (المعتاد)"[5]

- اصحابِ "سنن" نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد

---

(۱) النساء-۴/۱۰۳ (ج)

(۲) الماعون-۱۰۷/۴ (ج)

(۳) البقرة-۲/۲۳۸ (ج)

(۴) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، الباب الثالث السنة، فصل في التعارض ۳/۲۷، و نصه: «وقطعي الدلالة من الكتاب يترجح على القطعي السند الظني الدلالة من السنة لقوة دلالته»، وفي معارف السنن للبنري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين ۲/۱٦۵، ونصه: «وتكاد تكون قطعية في الدلالة كما أن الآيتين قطعيتان في الثبوت، وهو تشريع عام لا يقاومها أخبار أحاد تحمل تأويلا، ثم إنها وقائع جزئية». (ج)

(۵) أخرجه البخاري، كتاب المناسك، باب متى يصلي الفجر بجمع (أي بمزدلفة)، رقم: ۱٦۸۲، وأخرجه مسلم أيضا في كتاب الحج، باب استحباب زيادة التغليس بصلاة الصبح يوم النحر إلخ، رقم: ۱۲۸۹. (ر،ز)

مروی ہے:

"ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة بأن يؤخر صلاة إلى وقت أخرى" (۱)

○ اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اور اخبارِ آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے۔ (۲)

ائمۂ ثلاثہ کے مستدلات کا جواب:

ان دلائل کی روشنی میں ائمۂ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ "جمع بين الصلاتين" کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ (۳)

"جمع بين الصلاتين" سے جمع صوری مراد لینے پر دلائل:

جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں:

○ "صحيح البخاري" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم إذا أعجله السير في السفر يؤخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها، و بين العشاء، قال سالم: وكان عبد الله بن عمر يفعله إذا أعجله السير يقيم المغرب فيصليها ثلاثا، ثم يسلم، ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء إلخ"۔ (۴)

اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نماز مغرب سے فارغ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے اور اس کے بعد نمازِ عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور محمل نہیں ہو سکتا، سوائے اس کے کہ وہ وقتِ عشاء کے دخول کا تیقن چاہتے تھے، خود حافظ ابنِ حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں جمع صوری پر

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب الجمع بين الصلاتين، كيف هو، رقم: ۹۸۷. (ر، ز)

(۲) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين ۳۵۴/۵، تحت الرقم: ۱۲۰۶، ونصه: «والحاصل أن النص القرآني القطعي حاكم بعدم جواز الجمع الحقيقي بين الصلاتين؛ لأنه إخراج الصلاة عن وقتها المقدم، فلا يعارض هذا الحكم إلّا بمثله». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة ۳۸۱/۱، ونصه: «وما رواه محمول على الجمع فعلا لا وقتا». (ج)

(۴) أخرجه البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب يصلي المغرب ثلاثا في السفر، رقم: ۱۱۰۹. (ر)

دلیل ملتی ہے۔[1]

○ اس سے زیادہ صریح روایت "سنن أبي داود" میں نافع اور عبداللہ بن واقد کے طریق سے مروی ہے: "إن مؤذن ابن عمر رضي الله عنهما قال: الصلاة قال: سِر سِر حتى إذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب، ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت"[2] امام ابوداؤدؒ نے نہ صرف اس پر سکوت کیا ہے، بلکہ اس کا ایک متابع بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"عبد الله بن العلاء[3] عن نافع قال: حتى إذا كان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بينهما"[4] نیز امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی اپنی "سنن" میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے۔[5]

○ "صحیح مسلم" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

"قال: صليت مع النبي ﷺ ثمانيًا جميعًا، وسبعًا جميعًا، قلت: يا أبا الشعثاء، أظنه أخر الظهر، وعجل العصر، وأخر المغرب، وعجل العشاء، قال: وأنا أظن ذلك"[6] اس روایت میں حدیث کے دو راویوں کا گمان حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات جمع صوری پر بالکل صریح ہیں۔

○ "سنن الترمذي" کی اگلی روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے:

"قال: من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابًا من أبواب الكبائر" اگرچہ سنداً

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء، تحت الرقم: ۱۱۰۹، ونصه: «وفيه حجة على من حمل أحاديث الجمع على الجمع الصوري». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، تفريع أبواب صلاة السفر، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۱۲. (ر)

(۳) آپ کا پورا نام عبد الله بن العلاء بن زبر الدمشقي ہے، (۰۰۰-۱۶۴ھ = ۰۰۰-۷۸۱م) امام محدث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے سالم بن عبداللہ، نافع اور ابن شہاب زہری رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں ولید بن مسلم اور محمد بن شعیب رحمہما اللہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۱/۱۸۸). (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۱۳. (ج)

(۵) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في السفر، رقم: ۱۴۶۸. (ر)

(۶) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين الخ، رقم: ۷۰۵. (ر)

ضعیف ہے؛ کیونکہ اس کا مدار حنش بن قیس[۱] پر ہے،[۲] جس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وهو ضعيف عند أهل الحديث ضعفه أحمد وغيره"،[۳] لیکن "موطأ إمام محمد" کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال محمد: بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كتب في الآفاق ينهاهم أن يجمعوا بين الصلاتين، ويخبرهم أن الجمع بين الصلاتين في وقت واحد كبيرة من الكبائر"۔[۴]

○ بعض صورتوں میں قائلینِ جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب: "قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر"۔

اس میں دوسرے ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالتِ مرض پر محمول فرمایا ہے،[۵] لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری آبادی اس وقت بیمار ہوگئی ہو،[۶] دوسرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انہوں نے صرف اتنا فرمایا: "أراد

---

(۱) آپ کا پورا نام حسين بن قيس أبو علي الرحبي الصنعاني ہے، متروک الحدیث اور ضعیف راوی ہیں، آپ حنش بن قیس کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے عطا بن ابی رباح اور عکرمہ رحمہما اللہ [illegible] روایات [illegible] لی ہیں، آپ کے شاگردوں میں سلیمان التیمی، اسماعیل بن عیاش اور خالد بن عبداللہ رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ۱۵/۳۱۷). (ج)

(۲) سنن الدار قطني، باب صفة الصلاة في السفر والجمع بين الصلاتين من غير عذر إلخ، رقم: ۱۴۷۵، ونصه: «وقال الدار قطني: حنش هذا أبو علي الرحبي متروك». (ر،ز)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۸۸. (ج)

(۴) موطأ إمام محمد لمحمد بن الحسن الشيباني، أبواب الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين في السفر والمطر، رقم: ۲۰۴، ونصه: «[قال محمد] أخبرنا بذلك الثقات، عن العلاء بن الحارث، عن مكحول». (ر)

(۵) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل جمع الصلاة لأجل المرض ۲/۲۰۴، ونصه: «ويجوز الجمع لأجل المرض... ولنا ما روى ابن [illegible] قال: «جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب، والعشاء من غير خوف ولا مطر». (ج)

(۶) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب تأخير الظهر إلى العصر ۲/۲۴، تحت الرقم: ۵۴۲، ونصه: «وفيه نظر؛ لأنه لو كان جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين لعارض المرض لما صلى معه إلا من به نحو ذلك العذر إلخ». (ج)

أن لا تحرج أمته"[۱] اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان فرماتے، اسی لیے حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے،[۲] اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیثِ باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی، تو دوسری روایات کو بھی لامحالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا۔

○ اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے، تو تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے، تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب اور "صحیحین" میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما رأیت النبي صلی الله علیه و سلم صلی صلاة بغیر میقاتها إلخ"[۳] کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ راجح ہوگی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔[۴]

○ علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملهم" میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں "جمع بین الصلاتین" کا ذکر آیا ہے، وہاں "جمع بین الظهر والعصر" ہوا ہے، یا "بین المغرب و العشاء"، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جواز کا قائل ہے، چنانچہ ائمۂ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں، فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی کسی روایت سے

---

(۱) مسند أبي داود الطيالسي، وما أسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب وسعيد بن جبير، رقم: ۲۷۵۱، ونصه: «عن ابن عباس، قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء قلت: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا تحرج أمته». (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب تأخير الظهر إلى العصر ۲/۲۴، تحت الرقم: ۵۴۳، و نصه: «أن طرق الحديث كلها ليس فيها تعرض لوقت الجمع، فإما أن تحمل على مطلقها فيستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، وإما أن تحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج، ويجمع بها بين مفترق الأحاديث والجمع الصوري أولى، والله أعلم». (ر،ز)

(۳) أخرجه البخاري: كتاب المناسك، باب متى يصلي الفجر بجمعا أي المزدلفة، رقم: ۱۶۸۲، وأخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب زيادة التغليس بصلاة الصبح يوم النحر إلخ، رقم: ۱۲۸۹. (ج)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، أبواب تقصير الصلاة ۷/۲ ذ ۱، ونصه: «قلت: سلمنا أن الجمع رخصة، ولكن حملناه على الجمع الصوري حتى لا يعارض الخبر الواحد الآية القطعية... وفيما ذهبنا إليه العمل بالكتاب، وبكل حديث جاء في هذا الباب من غير حاجة إلى تأويلات». (ج)

ثابت ہے، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے، تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر وعصر کو جمع کرنا تو جائز ہو، لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو۔

البتہ اگر جمع صوری مراد لی جائے، تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لیے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت مہمل حائل ہے اور عصر ومغرب اور عشاء وفجر میں جمع صوری اس لیے ممکن نہیں کہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس "جمع بین الصلاتین" پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی، نہ کہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی۔[1]

جمع صوری مراد لینے پر ائمہ ثلاثہ کے اعتراضات وجوابات:

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کیے جاتے ہیں:

پہلا اعتراض وجواب:

پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "صحیح مسلم" میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی بعض روایات ایسی ہیں، جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا عجل عليه السفر يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر، فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق"۔[2]

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، تحت الرقم: ۱۶۰۳، ونصه: «قلت: قد هيألنا الشيخ بهذا الاعتراض دليلا آخر قويا على أن مراد الشارع بالجمع الجمع الفعلي لا الوقتي، فإن الشارع صلوات الله وسلامه عليه لم يبح لنا الجمع إلا في صلاتين يلتقي آخر إحداهما بأول وقت الأخرى، بحيث لا يتخلل بينهما وقت كراهة حتى يتمكن العبد من الجمع الفعلي بينهما، ولهذا لا يتصور الجمع بين الفجر والظهر، فإنهما لا يلتقيان أصلا، ولا بين العصر والمغرب، أو العشاء والفجر، فإن بينهما وقت كراهة، فلو جمع أحد مثلا بين العصر والمغرب جمعا صوريا لأدى العصر في وقت إصفرار الشمس، أو حال بين أدائهما وقت كراهة، وكذا العشاء بعد انتصاف الليل يكره كراهة تحريم، ولا يطلق الجمع الصوري عليه مع تخلل هذا المقدار من الوقت بينها وبين الفجر». (ج)

(۲) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين الخ، رقم: ۷۰۴. (ر)

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک "یؤخر الظهر إلى أول وقت العصر" کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایہ مغیا میں داخل نہیں۔ رہے "حين يغيب الشفق" کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پڑھی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی،[1] اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ "سنن أبي داود" میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہؓ کی علالت کی بناء پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انہوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں "سنن أبي داود" کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں: "فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما"۔[2]

ایک روایت میں "حتى كان بعد غروب الشفق"[3] ایک روایت میں "حتى إذا كان بعد ما غاب الشفق"[4] ایک روایت میں "حتى إذا كاد يغيب الشفق"[5] اور ایک روایت میں "حتى إذا كاد أن يغيب الشفق"[6] کے الفاظ آئے ہیں اور "مسلم" کی روایت میں "بعد أن يغيب

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب تأخير الظهر إلى العصر ۵/۳۱، تحت الرقم: ۵۳۱، ونصه: «قلت: الجواب عن الأول: أن الشفق نوعان: أحمر، وأبيض كما اختلف العلماء من الصحابة، وغيرهم فيه... ويطلق عليه أنه جمع بينهما بعد غياب الشفق، والحال أنه قد صلى كل واحدة منهما في وقتها على اختلاف القولين في تفسير الشفق، وهذا الجواب مما فتح عليك من الفيض الإلهي، وفيه إبطاء لقول من ادعى بطلان تأويل الحنفية في الحديث المذكور، والجواب عن الثاني: أن معنى قوله أخر الظهر إلى وقت العصر، أي أخره إلى آخر وقته الذي يتصل به وقت العصر، فصلى الظهر في آخر وقته، ثم صلى العصر متصلا به في أول وقت العصر، فيطلق عليه أنه جمع بينهما لكنه فعلا لا وقتا إلخ». (ج)

(۲) سنن أبي داود، أبواب صلاة السفر، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۰۷، وفي بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، باب الجمع بين الصلاتين ۵/۳۵۷، تحت الرقم: ۱۲۰۷، ونصه: «أخبر بشدة مرضها، وقرب موتها يدل عليه ما رواه النسائي قال: سألنا سالم بن عبد الله عن الصلاة في السفر، فقلنا: أكان عبد الله يجمع بين شيء من الصلوات في السفر فقال: لا، إلّا بجمع ثم انتبه فقال: كانت عنده صفية فأرسلت إليه أني في آخر يوم من الدنيا، وأول يوم من الآخرة، فركب وأنا معه». (ر)

(۳) جز من حديث أخرجه البخاري، كتاب الحج، أبواب العمرة، باب المسافر إذا جد به السير يعجل إلى أهله، رقم: ۱۸۰۵، زيد بن أسلم عن أبيه. (ر، ت)

(۴) جز من حديث أخرجه الدار قطني، باب الجمع بين الصلاتين في السفر، رقم: ۱۴۶۸. (ر)

(۵) المصدر السابق، رقم: ۱۴۶۶ (ر)

(۶) المصدر السابق، رقم: ۱۴۷۰ (ر)

الشفق "[1] کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا بجز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حتی إذا کاد یغیب الشفق" کو اصل قرار دے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے اور کہا جائے کہ راویوں نے روایت بالمعنی کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے، اس لیے کسی نے "غاب الشفق" کسی نے "کاد یغیب الشفق" کسی نے "قبل غیبوبة الشفق" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کر دیا، یہ توجیہ وتطبیق اس لیے راجح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں پیچھے صریح روایات آچکی ہیں کہ انہوں نے جمع صوری پر عمل فرمایا، مثلاً "صحیح البخاري" کی روایت میں: "قلّما یلبث حتی یقیم العشاء"[2] کے الفاظ اور "سنن أبي داود" میں "حتی إذا کان قبل غیوب الشفق نزل، فصلی المغرب، ثم انتظر حتی غاب الشفق، فصلی العشاء"[3] کے الفاظ ہیں، نیز "حتی إذا کاد یغیب الشفق" والی روایت کے اگلے الفاظ جو اس طرح ہیں: "نزل، فصلی المغرب، ثمّ انتظر حتی إذا غاب الشفق صلی العشاء" بھی اسی کی تائید کرتے ہیں۔[4]

یہی توجیہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حین یغیب الشفق" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت مراد نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ غیوبتِ شمس ایک آنی چیز ہے اور اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں۔

دوسرا اعتراض وجواب:

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اوپر "جمع بین الصلاتین" کا اطلاق ہی درست نہیں؛

---

(۱) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين إلخ، رقم: ۷۰۳. (ر)

(۲) جزء من حديث أخرجه البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين إلخ، رقم: ۱۱۰۹. (ر)

(۳) أخرجه أبو داود، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۱۲. (ر)

(۴) نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہو جاتی ہے، جس کے الفاظ اس طرح ہیں، «حتى إذا كان آخر الشفق نزل فصلى المغرب، ثم أقام العشاء وقد توارى الشفق فصلى بنا». (جامع الأصول لابن الأثير، الكتاب الأول، الفرع الأول: في جمع المسافر، رقم: ۴۰۳۷، وسنن الدار قطني، باب الجمع بين الصلاتين في السفر، رقم: ۱۴۶۸ میں بھی تقریباً یہی الفاظ مروی ہیں۔ (ر)

کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہٰذا "جمع بين الصلاتين" کی روایات کو اس پر محمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر "جمع بين الصلاتين" کا اطلاق خود آنحضرت ﷺ کے کلام مبارک سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمنہ بنتِ جحشؓ سے فرمایا، "فإن قويت على أن تؤخري الظهر، وتعجلي العصر، ثم تغتسلين حتى تطهرين، وتصلين الظهر والعصر جميعًا ثم تؤخرين المغرب، وتعجلين العشاء، ثم تغتسلين، وتجمعين بين الصلاتين"۔[۱]

تیسرا اعتراض وجواب:

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "جمع بين الصلاتين" کا منشا آسانی پیدا کرنا ہے اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے؛ کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہوسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے؛ کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے اور جمع صوری میں اس دشواری کا سد باب ہوجاتا ہے۔[۲]

چوتھا اعتراض وجواب:

چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو تو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک

---

(۱) سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد، رقم: ۱۲۸، وفي بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين ۵/۳۵۳، تحت الرقم: ۱۲۰۵، ونصه: «وقد زعم بعض المتأخرين أنه لم يرو الجمع الصوري في لسان الشارع وأهل عصره، وهو مردود بما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من قوله للمستحاضة: فإن قويت على أن تؤخري الظهر، وتعجلي العصر... فتغتسلين، وتجمعين بين الصلاتين». (ر،ز)

(۲) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب صلاة المسافرين و قصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، تحت الرقم: ۷۰۳، ومن نصه: «وفي هذا التشقيق سهولة عظيمة للمسافرين من حيث صيانة الوقت من التعطل، وتخفيف مؤنة الحمل والنقل مرة بعد مرة، كما لا يخفى على من جرب شؤن السفر إلخ». (ج)

روایت میں آیا ہے، جو "سنن أبي داود" میں مروی ہے:

"إن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس،(١) أخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر، فيصليها جميعا وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس صلى الظهر والعصر جميعا، ثم سار، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء، فصلاها مع المغرب"(٢) اوراس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعف کی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابوداؤدؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "قال أبو داود: لم يرو هذا الحديث إلا قتيبة وحده،(٣) وهى إشارة إلى ضعف هذا الحديث"، امام ترمذیؒ نے "أبواب السفر" کے تحت دوبارہ "باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين" قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذیؒ نے بھی حضرت معاذؓ کی یہ روایت تخریج کی ہے اور آخر میں فرمایا: "وحديث معاذ حديث حسن غريب، تفرّد به قتيبة لا نعرف أحدا رواه عن الليث غيره" اور امام حاکم رحمہ اللہ جن کا تساہل مشہور ہے(٤) انہوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے(٥) اور انہوں نے "علوم الحديث" میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "أن بعض الضعفاء أدخله على قتيبة"(٦) چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے اور کسی کی روایت میں بھی عصر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت "سنن أبي داود" ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت

---

(١) قوله تزيغ أي: أن تميل عن وسط السماء إلى الغرب. (ر)

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ١٢٢٠. (ج)

(٣) المصدر السابق، ونصه: «قال أبو داود: ولم يرو هذا الحديث إلا قتيبة وحده». (ر)

(٤) امام حاکم رحمہ اللہ کے تساہل پر مقدمہ درس ترمذی میں تفصیلی بحث گزر چکی ہے، بوقتِ ضرورت اس کو ملاحظہ کیا جائے۔ (ج)

(٥) معرفة علوم الحديث للحاكم، ذكر النوع الثامن والعشرين من علوم الحديث، هذا النوع منه معرفة الشاذ إلخ، ص: ١١٩، ونصه: «قال أبو عبد الله: هذا حديث رواته أئمة ثقات، وهو شاذ الإسناد، والمتن لا نعرف له علة نعلله بها إلخ». (ج)

(٦) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر إلخ ٥٨٣/٢، تحت الرقم: ١١١١، ونصه: «وقد أعله جماعة من أئمة الحديث بتفرد قتيبة عن الليث، وأشار البخاري إلى أن بعض الضعفاء أدخله على قتيبة حكاه الحاكم في علوم الحديث». (ج)

العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر، ثم ركب صلى الله عليه وسلم"۔[1]

اس میں زوالِ شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے، عصر کا کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابوداؤدؒ کا یہ قول مشہور ہے: "ليس في تقديم الوقت حديث قائم، كذا في المرقاة لملا علي القاري"۔[2]

البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں "باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر، ثم ركب" کے تحت "معجم إسماعيلي"[3] اور "أربعين حاكم" کے حوالہ سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کی ہے اور لکھا ہے "لكن روى إسحاق بن راهويه هذا الحديث عن شبابة، فقال: كان إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا، ثم ارتحل، أخرجه الإسماعيلي"، اس روایت پر خود اسماعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحاق بن راہویہ، شبابہ[4] سے روایت کرنے میں متفرد ہیں اور جعفر الفریابی[5] اسحاق بن راہویہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، لہٰذا اس میں دو تفرد پائے جاتے ہیں، لیکن حافظؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "وليس ذلك بقادح؛ فإنهما إمامان حافظان، وقد وقع نظيره في الأربعين للحاكم"۔[6]

لیکن یہ جواب اس لیے ناکافی ہے کہ خود امام اسماعیلی رحمہ اللہ نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے

---

(۱) أخرجه أبو داود في سننه، باب الجمع بين الصلاتين، رقم: ۱۲۱۸. (ر)

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، باب صلاة السفر ۳/۱۰۰۴، تحت الرقم: ۱۳۴۴. (ج)

(۳) یہ ابوبکر احمد بن ابراہیم الاسماعیلی الجرجانی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جو زیاد محمد منصور رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ تین جلدوں میں مکتبہ العلوم والحکم مدینہ منورہ سے ۱۴۱۰ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ (ع)

(۴) آپ کا پورا نام أبو عمرو شبابة بن سوار الفزاري ہے، (۱۳۰-۲۰۶ھ = ۷۴۸-۸۲۱م) ثقہ راوی ہیں، آپ نے شعبہ، حریز بن عثمان، ابن ابی ذئب اور لیث بن سعد رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل اور ابوخیثمہ رحمہم اللہ وغیرہ نے احادیث نقل کی ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۰/۴۰۱). (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي ہے، (۲۰۷-۳۰۱ھ = ۸۲۲-۹۱۳م) امام، حافظ، قاضی اور ثقہ راوی تھے، آپ نے اسحاق بن راہویہ، قتیبہ بن سعید، علی بن المدینی اور ہشام بن عمار رحمہم اللہ وغیرہ سے استفادہ کیا، آپ کے شاگردوں میں ابوبکر نجاد، ابوبکر الآجری اور ابوالقاسم طبرانی رحمہم اللہ مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۱۱/۶۱). (ج)

(۶) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس إلخ ۲/۵۸۳، تحت الرقم: ۱۱۱۱. (ر)

اور معلول کہتے ہی اس روایت کو ہیں کہ جس کے رواۃ ظاہر نظر میں ثقات ہوتے ہیں، لیکن [illegible] پائی جارہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں اور بعض اوقات اس علت کی [illegible] ممکن نہیں ہوتی، لہٰذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو، تو اس کے جواب میں [illegible] نہیں ہوتی۔(۱)

نیز امام حاکم رحمہ اللہ جو اپنے تساہل میں اس قدر معروف ہیں، انہوں نے بھی یہ روایت "مستدرک للحاکم" میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو "أربعین" میں ذکر کیا ہے، اس بناء پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں، اس بارے میں "عمدة القاري"(۲) میں علامہ عینی رحمہ اللہ کا کلام قابلِ مطالعہ ہے۔

قوله: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر إلخ":

اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حنش بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے "إعلاء السنن" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انہوں نے حنش بن قیس کی توثیق کے لیے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کیے ہیں،(۳) لیکن

---

(۱) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، النوع الثامن عشر معرفة الحديث المعلل، ص: ۱۸۷، ونصه: «فالحديث المعلل: هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها. ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب ۱۵۶/۷، تحت الرقم: ۱۱۱۲، ونصه: «قلت: في ثبوت هذه الزيادة نظر، ألا ترى أن الحاكم لم يورده في (مستدركه) مع شهرته في تساهله في التصحيح، والبخاري مع تتبعه في أشياء على الحنفية، لم يذكر هذه الزيادة إلخ.

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ مجمع الزوائد، باب الجمع بين الصلاتين في السفر، تحت الرقم: ۲۹۷۳ میں اس روایت کو "المعجم الأوسط للطبراني" کے حوالہ سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورجاله موثقون" اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ معلول ہے جیسا کہ پہلا طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جائے کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کے مقابلہ میں امام احمد، امام ابوزرعہ رحمہما اللہ جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابلِ اعتماد ہیں۔ (رز)

(۳) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، باب عدم جواز الجمع بين الصلاتين جمعا حقيقيا ۹۷/۲، ونصه: «قلت: الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك عن حنش عن عكرمة عن ابن عباس، ثم قال: حنش بن قيس الرحبي يقال له: أبو علي من أهل اليمن، سكن الكوفة ثقة إلخ». (ج)

حنش بن قیس کے حالات کتبِ رجال میں دیکھنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایات ضعیف ہیں، البتہ اس حدیث کا مضمون بعض دوسری کتب میں سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوفاً ثابت ہے۔ (۱)

(۱) جیسا کہ اسی باب میں "جمع بین الصلاتین" سے جمع صوری مراد لینے پر دلائل کے تحت الموطأ للإمام مالك بروایة محمد بن الحسن الشیباني، أبواب الصلاة، باب الجمع بین الصلاتین في السفر و المطر، رقم: ۲۰۴ کے حوالہ سے یہ روایت پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ (ر)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الأَذَانِ

(۱۸۹) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: لَمَّا أَصْبَحْنَا أَتَيْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالرُّؤْيَا، فَقَالَ: «إِنَّ هَذِهِ لَرُؤْيَا حَقٍّ، فَقُمْ مَعَ بِلَالٍ؛ فَإِنَّهُ أَنْدَى وَأَمَدُّ صَوْتًا مِنْكَ، فَأَلْقِ عَلَيْهِ مَا قِيلَ لَكَ، وَلْيُنَادِ بِذٰلِكَ»، قَالَ: فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ نِدَاءَ بِلَالٍ بِالصَّلَاةِ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَجُرُّ إِزَارَهُ، وَهُوَ يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ، لَقَدْ رَأَيْتُ مِثْلَ الَّذِي قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَلِلّٰهِ الحَمْدُ، فَذٰلِكَ أَثْبَتُ».(۱)

قوله: "إن هذه لرؤيا حق":

اذان کی مشروعیت:

اس باب کی احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ طیبہ میں ہوئی، چنانچہ جمہور محدثین ومؤرخین کا اس پر اتفاق ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "طبراني" اور "ابن مردوية" کے حوالہ سے بعض روایات نقل کی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہو چکی تھی اور جب آپ ﷺ معراج پر تشریف لے گئے تھے، وہاں حضرت جبرئیلؑ نے آپ ﷺ کو اذان سکھائی تھی اور آپ نے ملائکہ کو اذان دیتے ہوئے سنا تھا، لیکن اول تو یہ روایت سنداً ضعیف ہیں، کما حققه الحافظ،(۲) دوسرے اگر ان

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، رقم:۴۹۹، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الأذان والسنة فيها، باب بدء الأذان، رقم:۷۰۶. (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب بدء الأذان ۷۸/۲، ونصه: «وردت أحاديث تدل على أن الأذان شرع بمكة قبل الهجرة، منها للطبراني من طريق سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال: =

روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو علامہ سہیلی[1] نے "روض الأنف"[2] میں یہ تطبیق دی ہے کہ "لیلة الإسراء" میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذان صرف سنائی گئی تھی، اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا اور جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپ کو وہ کلمات یاد آ گئے جو "لیلة الإسراء" میں ملائکہ سے سنے تھے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا تأمل ارشاد فرمایا: "إن هذه لرؤيا حق"[3] بہرحال اذان کی ابتداء مدینہ طیبہ میں ہوئی۔

اذان کے سنِ آغاز میں محدثین کے مختلف اقوال:

پھر اختلاف ہے کہ ہجرت کے کون سے سال اذان سکھائی گئی؟

بعض نے ۱ھ کا ذکر کیا ہے اور بعض نے ۲ھ کا، حافظ ابن حجرؒ نے ۱ھ والے قول کو ترجیح دی ہے۔

امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لیے انہوں نے آیتِ قرآنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ"[4]

= لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم أوحى الله إليه الأذان، فنزل به، فعلمه بلالا، وفي إسناده طلحة بن زيد، وهو متروك... ولابن مردويه من حديث عائشة مرفوعا لما أسري بي أذن جبريل، فظنت الملائكة أنه يصلي بهم، فقدمني فصليت، وفيه من لا يعرف». (ج)

(۱) آپ کا پورا نام عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد سهيلي ہے، (۵۰۸-۵۸۱ھ = ۱۱۱۴-۱۱۸۵م) آپ مؤرخ، محدث، حافظ، ادیب اور نحوی تھے، آپ نے ابن العربی رحمہ اللہ سے کسبِ علم کیا، آپ کی تصانیف میں "الروض الأنف"، "نتائج النظر" اور "التعريف والأعلام" شامل ہیں۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۱۲/۷۳۱). (ج)

(۲) یہ علامہ عبد الرحمٰن بن عبد اللہ سہیلی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، یہ کتاب سات (۷) جلدوں میں عمر عبد السلام السلامی کی تحقیق کے ساتھ دار احیاء التراث العربی سے ۱۴۲۱ھ میں طبع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۳) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية للعلامة السهيلي، خبر الأذان ۴/ ۱۸۴، ونصه: «قد أريه ليلة الإسراء، وأسمعه مشاهدة فوق سبع سماوات، وهذا أقوى من الوحي، فلما تأخر فرض الأذان إلى المدينة حتى رأى عبد الله الرؤيا، فوافقت ما رأى رسول الله صلي الله عليه وسلم، فلذلك قال: إنها لرؤيا حق». (ج)

(۴) الجمعة-۶۲/۹. (ر)

سے استدلال کیا ہے؛(۱) کیونکہ جمعہ ہجرت کے فوراً بعد فرض ہو گیا تھا۔

حدیثِ باب سے خواب کی حجیت پر استدلال کی تردید:

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن هذه لرؤيا حق" لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے؛ کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لیے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آنحضرت ﷺ کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپ ﷺ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا قرار دیا، چنانچہ اگر آپ ﷺ اس خواب کی تصدیق نہ فرماتے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جاتا، بہرحال آپ ﷺ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، اس لیے خواب دین میں حجت نہیں (۲) اور خود آپ ﷺ نے بھی حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کے خواب کی تصدیق اس لیے فرما دی کہ آپ ﷺ کو "ليلة الإسراء" میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آ گئے۔(۳)

مشروعیتِ اذان سے پہلے لوگوں کو نماز کے لیے جمع کرنے کا طریقہ:

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروف کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی جو حدیث آگے آ رہی ہے، اس

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب بدأ الأذان ۲/۷۸، ونصه: «واختلف في السنة التي فرض فيها، فالراجح أن ذلك كان في السنة الأولى، وقيل: بل كان في السنة الثانية ... وحديث ابن عمر المذكور في هذا الباب ظاهر في أن الأذان إنما شرع بعد الهجرة؛ فإنه نفى النداء بالصلاة قبل ذلك مطلقا ... وردت أحاديث تدل على أن الأذان شرع بمكة قبل الهجرة». (ج)

(۲) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان ۱۹/۴، ونصه: «الرؤيا من الأنبياء عليهم السلام وحي، ومنه قوله تعالى: إني أرى في المنام أني أذبحك، ومن غيرهم ليست كذلك، ولا يبنى عليها حكم شرعي». (ج)

(۳) قد مر تخريجه من الروض الأنف آنفا. (ج)

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لیے کوئی وقت مقرر کر لیا جاتا تھا اس پر جمع ہو جاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے رائے دی: "أو لا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة"، یعنی کوئی منادی مقرر کر دیا جائے، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "يا بلال، قم فناد بالصلاة" اس میں نداء سے مراد اذان نہیں بلکہ "الصلاة جامعة" کا کلمہ ہے، جیسا کہ "طبقات ابن سعد" میں حضرت سعید بن المسیب کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے،(۱) نیز حضرت نافع بن جبیرؒ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے، جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فصيح بأصحابه: الصلاة جامعة"(۲) بہرحال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھلائی گئی، جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

قوله: "فقم مع بلال؛ فإنه أندى وأمد صوتا":

صاحبِ قاموس نے "أندى" کے معنی "أحسن" بتائے ہیں اور بعض دوسرے اہل لغت نے اس کے معنی "أرفع" کے ساتھ بیان کیے ہیں،(۳) پہلی صورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا "حسن الصوت" ہونا بہتر ہے اور دوسری صورت میں "رفيع الصوت" ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

قوله: "فلما سمع عمر بن الخطاب نداء بلال بالصلاة، خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم":

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی مشروعیت کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی، لیکن "سنن أبي داود" وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت

---

(۱) الطبقات الكبرى لابن سعد، ذكر الأذان ۲۱۲/۱، ونصه: «أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي، عن الزهري عن سعيد بن المسيب، قالوا: كان الناس في عهد النبي صلي الله عليه وسلم قبل أن يؤمر بالأذان ينادي منادي النبي صلي الله عليه وسلم: الصلاة جامعة». (ر، ت)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب مواقيت الصلاة ۴/۲، تحت الرقم: ۵۲۱، ونصه: «قال نافع بن جبير، وغيره لما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم من الليلة التي أسري به لم يرعه إلا جبريل نزل حين زاغت الشمس، ولذلك سميت الأولى أي صلاة الظهر، فأمر فصيح بأصحابه الصلاة جامعة، فاجتمعوا، فصلى به جبريل، وصلى النبي صلى الله عليه وسلم بالناس فذكر الحديث». (ر)

(۳) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، باب النون مع الدال، ندا ۳۷/۵، ونصه: «وفي حديث الأذان «فإنه أندى صوتا أي أرفع وأعلى، وقيل: أحسن وأعذب، وقيل: أبعد». (ج)

عبداللہ بن زیدؓ اپنا خواب سنا رہے تھے، اس وقت حضرت عمرؓ بذاتِ خود وہاں موجود تھے،[1] بلکہ ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "قال: وكان عمر بن الخطاب قد رآه قبل ذلك فكتمه عشرين يوما، قال: ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ما منعك أن تخبرني فقال: سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت"۔[2]

ان مختلف روایات کی وجہ سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے، اسے اس طرح رفع کیا جا سکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے بھی بیس (۲۰) دن قبل دیکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے خواب سنایا تو اس وقت انہیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ بتقاضائے حیاء خاموش رہے؛ کیونکہ حضرت عبداللہؓ سبقت کر چکے تھے،[3] (اور غالباً اپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انہوں نے آکر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عرض کیا:

"يا رسول الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فلله الحمد، فذلك أثبت، كذا في رواية الباب".

اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو سکتی ہے۔

پھر "المعجم الأوسط للطبراني" کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بھی خواب

---

(۱) سنن أبي داود، باب كيف الأذان، رقم: ٥٠٦، ونصه: «فجاء رجل من الأنصار ... رأيت رجلا كأن عليه ثوبين أخضرين، فقام على المسجد فأذن، ثم قعد قعدة، ثم قام فقال مثلها إلا أنه يقول: قد قامت الصلاة، ولولا أن يقول الناس قال ابن المثنى: (أي في روايته) أن تقولوا (أي لولا أن تقولوا) لقلت: إني كنت يقظان غير نائم، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: وقال ابن المثنى: لقد أراك الله عز وجل خيرا ولم يقل عمرو: لقد أراك الله خيرا، فمر بلالا فليؤذن، قال: فقال عمر: أما إني قد رأيت مثل الذي رأى، ولكني لما سبقت استحييت». (ر)

(۲) المصدر السابق، باب بدء الأذان، رقم: ٤٩٨. (ر)

(۳) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان ٣/٢٤١، تحت الرقم: ٤٩٨، ونصه: «ولعل عمر بن الخطاب لما رأى الأذان نسي بعده أن يخبر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم لما أخبر عبد الله بن زيد برؤياه تذكر عمر، فاستحيى أن يخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم برؤياه، ثم بعد ذلك أخبره». (ج)

میں اذان سکھائی گئی تھی[۱] بلکہ امام غزالیؒ کی "الوسیط"[۲] میں دس (۱۰) سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے،[۳] لیکن ابن صلاحؒ اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے۔[۴]

(۱) المعجم الأوسط للطبراني، باب الألف، من اسمه أحمد، رقم: ۲۰۲۰، ونصه: «فأتاه آت في النوم، فقال: علمت ما حزنت له، فذكر قصة الأذان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد أخبرنا بمثل ذلك أبو بكر». (ج)

(۲) یہ امام غزالی الشافعی رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جو محقق احمد محمود ابراہیم اور محمد تامر کی تحقیق کے ساتھ دار السلام القاہرہ سے سات (۷) جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ (ج)

(۳) الوسيط في المذهب للغزالي الشافعي، الفصل الثالث في الأوقات المكروهة، قاعدة ۲/۴۲، ونصه: «فلما سمع عمر صوتي خرج يجر رداءه، وهو يقول: والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل ما أرى، فقال: الحمد لله، فذاك أثبت، ثم أتاه بضعة عشر من الصحابة قد رآى كلهم مثل ذلك». (ج)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب أبواب الأذان، باب بدأ الأذان ۲/۷۸، ونصه: «ووقع في الأوسط للطبراني أن أبا بكر أيضا رأى الأذان، ووقع في الوسيط للغزالي أنه رآه بضعة عشر رجلا، وعبارة الجيلي في شرح التنبيه أربعة عشر رجلا، وأنكره ابن الصلاح، ثم النووي». (ر، ز)

بَابُ مَا جَاء فِي التَّرْجِيْعِ فِي الأَذَانِ

(١٩١) عَنْ أَبِي مَحْذُورَةَ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْعَدَهُ، وَأَلْقَى عَلَيْهِ الأَذَانَ حَرْفًا حَرْفًا»،(١) قَالَ إِبْرَاهِيمُ: «مِثْلَ أَذَانِنَا»، قَالَ بِشْرٌ: فَقُلْتُ لَهُ: أَعِدْ عَلَيَّ، فَوَصَفَ الأَذَانَ بِالتَّرْجِيعِ.

قوله: "فوصف الأذان بالترجيع":

اذان میں "ترجیع" کا معنی اور "ترجیع" سے متعلق فقہاء کا اختلاف:

"ترجیع" کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا۔(٢)

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیع افضل ہے، اس لیے ان کے نزدیک اذان انیس (١٩) کلمات پر مشتمل ہے۔(٣)

امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ (١٧) کلمات پر مشتمل ہے، اس لیے کہ ترجیع کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتدائے اذان میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔(٤)

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب صفة الأذان، رقم: ٣٧٩، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، رقم: ٥٠٤. (ج)

(٢) التعريفات الفقهية لمحمد عميم المجددي البركتي، التاء، الترجيع، ص: ٥٥، ونصه: «الترجيع في الأذان أن يخفض صوته بالشهادتين، ثم يرفع بهما صوته». (ج)

(٣) الوسيط في المذهب للغزالي الشافعي، الفصل الثاني في صفة الأذان ٢/ ٥٠، ونصه: «الثاني: الترجيع مأمور به لقول أبي محذورة علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الأذان تسع عشرة كلمة». (ج)

(٤) الكافي في فقه أهل المدينة للقرطبي المالكي، كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة ١/ ١٩٧، ونصه: «والأذان: سبع عشرة كلمة: الله أكبر مرتين إلخ». (ج)

حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ (۱۵) ہیں، جس میں ترجیع نہیں ہے[1] اور اذان کے شروع میں تکبیر چار (۴) مرتبہ ہے۔

ترجیع میں اختلاف کی نوعیت:

لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیع جائز ہے، البتہ بعض فقہائے حنفیہ نے ترجیع کو جو مکروہ لکھا ہے، اس سے مراد خلاف اَولیٰ ہے[2] اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلافِ اَولیٰ کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوجاتا ہے، جیسا کہ صاحب الدر المختارؒ نے لکھا ہے کہ صومِ عاشوراء کو تنہا رکھنا مکروہ تنزیہی ہے، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہے کہ اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہے۔[3]

اذان کی ابتدائی تکبیرات کی تعداد میں جمہور اور مالکیہ کا اختلاف:

امام مالک رحمہ اللہ تکبیر کے دومرتبہ ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو اگلے باب میں مذکور ہے: "أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة"[4] شفع کے معنیٰ ایک کلمہ کو دومرتبہ

---

(۱) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الصلاة، صفة الأذان ۲/۷۹، ونصه: «وحاصله أن الأذان عندنا خمس عشرة كلمة لا ترجيع فيه»، و في المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۲۹۳، و نصه: «وهو خمس عشرة كلمة لا ترجيع فيه». (ج)

(۲) الدر مع الرد، باب الأذان ۱/۳۸۷، ونصه: «قوله: (ولا ترجيع) فإنه مكروه ملتقى»، وفي الشامية تحت قوله: (فإنه مكروه ملتقى) ومثله في القهستاني، خلافا لما في البحر من أن ظاهر كلامهم أنه مباح لا سنة، ولا مكروه، قال في النهر: ويظهر أنه خلاف الأولى». (ج)

(۳) الدر المختار، كتاب الصلاة، سبب صوم رمضان ۲/۳۷۵، ونصه: «والمكروه تحريما كالعيدين، وتنزيها كعاشوراء وحده»، وفي العرف الشذي للكشميري، كتاب الصوم، باب ما جاء في الحث على صوم يوم عاشوراء ۲/۱۷۷، ونصه: «وحاصل الشريعة أن الأفضل صوم عاشوراء، وصوم يوم قبله وبعده، ثم الأدون منه صوم عاشوراء مع صوم يوم قبله أو بعده، ثم الأدون صوم يوم عاشوراء فقط، والثلاثة عبادات عظمى، وأما ما في الدر المختار من كراهة صوم عاشوراء منفرداً تنزيهاً فلا بد من التأويل فيه، أي أنها عبادة مفضولة من القسمين الباقيين، ولا يحكم بكراهة؛ فإنه عليه الصلاة والسلام صام مدة عمره صوم عاشوراء منفرداً، وتمنى أن لو بقي إلى المستقبل صام يوما معه». (ج)

(۴) أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في إفراد الإقامة، رقم: ۱۹۳. (ج)

کہنا ہے،(۱) اور تکبیر (أللہ أکبر کہنا) بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے پیوستہ باب "باب ما جاء في أن الإقامة مثنى مثنى" میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے: "قال: کان أذان رسول الله صلی الله علیه وسلم شفعًا شفعًا في الأذان والإقامة"۔(۲)

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں، جن میں صراحۃً تکبیر چار (۴) مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابومحذورہؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد القرظؓ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار (۴) مرتبہ آئی ہے، یہ روایات "سنن أبي داود"(۳) اور "سنن ابن ماجه"(۴) وغیرہ(۵) میں موجود ہیں، لہٰذا شفعِ اذان کا مطلب شہادتین اور حیعلتین میں شفع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لیے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات میں سے ہر دو کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔(۶)

مالکیہ وشافعیہ کا اثباتِ ترجیع پر دلیل:

مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابومحذورہؓ کی حدیثِ باب پیش کرتے ہیں: "إن رسول

---

(۱) مختار الصحاح لزين الدين الحنفي الرازي، باب الشين، ش ف ع، ص: ۱٦٦، ومن نصه: «(الشفع) ضد الوتر. يقال: كان وترا (فشفعه) من باب قطع. (ج)

(۲) أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في أن الإقامة مثنى مثنى، رقم: ۱۹۴. (ج)

(۳) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، رقم: ۴۹۹ عن عبدالله بن زيد، ورقم: ۵۰۰ عن أبي محذوره، ورقم: ۵۰۲ عن أبي محذوره. (ج)

(۴) سنن ابن ماجه، كتاب الأذان، باب بدء الأذان، رقم: ۷۰۹، عن أبي محذوره. (ج)

(۵) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب ذكر سعد القرظ، رقم: ۹۰٦، ونصه: «عن عمر بن سعد، عن أبيه سعد القرظ أنه سمعه، يقول: إن هذا الأذان أذان بلال الذي أمره رسول الله ﷺ، وإقامته». (ج)

(٦) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني، باب الإقامة واحدة إلخ ۴/۲، ونصه: «ولفظ الشفع يتناول التثنية، والتربيع فليس في لفظ حديث الباب ما يخالف ذلك على أن تكرير التكبير تثنية في الصورة مفردة في الحكم»، وفي معارف السنن للبنوري، بحث تثنية الأذان وإفراد الإقامة ۱۸۵/۲، ونصه: «التربيع ههنا بمنزلة التشبيه عندنا أيضا لأدائها في نفسين لا أربع إلخ». (ج)

الله صلی الله علیه و سلم أقعده، و ألقی علیه الأذان حرفاً حرفاً، قال إبراهيم مثل أذاننا، قال بشر: فقلت له: أعد علي، فوصف الأذان بالترجیع" نیز اسی باب میں حضرت ابومحذورہؓ ہی کی دوسری روایت بھی ترجیع کو ثابت کرتی ہے: "أن النبي صلی الله علیه و سلم علمه الأذان تسع عشرة كلمة، والإقامة سبع عشرة كلمة"۔

حنفیہ اور حنابلہ کی طرف سے ترجیع کی نفی پر پہلی دلیل:

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی، اس میں ترجیع نہیں تھی۔ (۱)

دوسری دلیل:

حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں: "سمعت بلالاً یؤذن مثنی، ویقیم مثنی"(۲) اور حضرت سوید بن غفلہؓ مخضرمین میں سے ہیں۔ (۳) حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جسدِ مبارک دفن کیا گیا، (۴) لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، رقم: ۴۹۹، ونصه: «حدثني أبي عبد الله بن زيد، قال: لما أمر رسول الله ﷺ بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي، وأنا نائم، رجل يحمل ناقوساً في يده، فقلت: يا عبد الله، أتبيع الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ فقلت: ندعو به إلى الصلاة، قال: أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك؟ فقلت له: بلى، قال: فقال: تقول: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر إلخ». (ر، ز)

(۲) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب الإقامة كيف هي؟، رقم: ۸۲۸. (ر)

(۳) كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد بن علي التهانوي، حرف الشين ۱ / ۱۰۰۲، ونصه: «وأطلقه المحدثون على كل من أدرك الجاهلية، وأدرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة، ولم يشترط بعض أهل اللغة نفي الصحبة». (ج)

(۴) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، حرف السين، ص: ۲۶۰، ونصه: «سويد ابن غفلة بفتح المعجمة والفاء، أبو أمية الجعفي، مخضرم [من الثانية] من كبار التابعين، قدم المدينة يوم دفن النبي صلى الله عليه وسلم، وكان مسلماً في حياته، ثم نزل الكوفة، ومات سنة ثمانين، وله مائة وثلاثون سنة». (ج)

بعد کی، چنانچہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے بعد تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے ان کی تردید ہو جاتی ہے۔(۱)

تیسری دلیل:

حنفیہ کی تیسری دلیل "سنن الترمذي" میں حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال كان أذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعًا شفعًا في الأذان والإقامة"۔(۲)

چوتھی دلیل:

چوتھی دلیل "سنن النسائي" میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى إلخ"۔(۳)

مالکیہ وشافعیہ کی دلیل کے مختلف جوابات:

جہاں تک ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے، اس کا جواب صاحبِ "ہدایہ" نے یہ دیا ہے کہ: "وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعًا إلخ"،(۴) یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا،

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۲۰۳/۳، تحت الرقم: ۸۷۸، ونصه: «فالأقرب أن يقال: إن عادة الإفراد كانت في الإبتداء حين أمر به، وعادة التثنية كانت بعد ذلك، ويؤيده رواية سويد بن غفلة التي ذكرناها آنفا... فالأخذ بالآخر، فالآخر من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقريره أولى وأحكم». (ج)

(۲) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في أن الإقامة مثنى مثنى، رقم: ۱۹۴، وفي حواشي آثار السنن للنيموي، باب ما جاء في عدم الترجيع، تحت الرقم: ۲۲۹، ونصه: «قال ابن الجوزي في التحقيق: حديث عبدالله بن زيد هو أصل في التأذين، وليس فيه ترجيع، فدل على أن الترجيع غير مسنون»، وكذا أيضا في تحفة الأحوذي للمباركفوري ۴۸۸/۱، وأيضا على هامش الكوكب الدري ۲۲۱/۱. (ر،ز)

(۳) أخرجه النسائي، كتاب الأذان، باب تثنية الأذان، رقم: ۶۲۸، وأخرجه أبو داود، باب في الإقامة، رقم: ۵۱۰. (ر)

(۴) الهداية للمرغيناني، باب الأذان ۴۱/۱. (ر)

ابو محذورہؓ سمجھے یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحبِ "ہدایہ" کی یہ توجیہ حضرت ابو محذورہؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے جو مناسب نہیں، (۱) اس کے علاوہ "سنن أبي داود" کی روایت میں "ثم ارجع فمد من صوتك أشهد أن لا إله إلا الله إلخ" (۲) کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ طبرانی نے "المعجم الأوسط" میں حضرت ابو محذورہؓ کی اذان بغیر ترجیع کے روایت کی ہے، (۳) لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لیے کہ "طبراني" وغیرہ کی روایت ان روایات کثیرہ کا معارضہ نہیں کر سکتی، جو ترجیع کے ساتھ مروی ہیں۔ (۴)

ایک جواب علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے "المغني" میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائف سے آنحضرت ﷺ کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابو محذورہؓ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاءً اذان کی نقل اتارنی شروع کردی، حضور اکرم ﷺ نے انہیں بلوایا اور پوچھا کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابو محذورہؓ کی تھی، آپ ﷺ نے حضرت ابو محذورہؓ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پھیرا تو ان کے دل میں ایمان گھر کر گیا، اس موقع پر آپ نے ان کو مشرف باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھلائی، لہٰذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیمِ اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپ ﷺ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر فرمایا تو خود ان کی اذان میں ترجیع

---

(۱) التنبيه على مشكلات الهداية لصدر الدين علي بن علي الحنفي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/۴۸۹، ونصه: «قوله: وما رواه كان تعليما فظنه ترجيعًا، ولا يظن بأبي محذورة الغلط، ولو كان على وجه الغلط لبين له، ولما كان الصحابة رضي الله عنهم يسمعونه، ويقرونه على الغلط، بل ذلك يؤدي إلى تغليط كل من سمعه من الصحابة». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، رقم: ۵۰۳. (ر)

(۳) المعجم الأوسط للطبراني، من اسمه أحمد، رقم: ۱۱۰۶، ونصه: «أنه سمع أبا محذورة، يقول: ألقى علي رسول الله صلى الله عليه وسلم الأذان حرفا حرفا: الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله». (ر، ت)

(۴) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في الترجيع في الأذان، في تحقيق وجه الترجيع في أذان إلخ ۲/۱۸۱، ونصه: «ولكنه معارض بما أخرجه الطبراني عن أبي محذورة، وليس فيه ترجيع». (ر)

کو شامل فرمایا اور چار مرتبہ شہادتین کو باقی رکھا؛ کیونکہ اس کی بدولت انہیں ایمان کی دولت نصیب ہوئی تھی، اس لیے واقعہ کو یادگار بنانے کی غرض سے ترجیع کو برقرار رکھا گیا، لیکن یہ انہی کی خصوصیت تھی، کوئی عام حکم نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے بعد بھی آپ ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا، بلکہ یہ ثابت ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخر تک بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے، جیسا کہ سوید بن غفلہ رحمہ اللہ کی روایت میں گذرا۔

گویا ابن قدامہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیع حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تھی۔ (۱)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی بہترین تطبیق:

لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی توجیہ و تحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "وعندي أنها كأحرف القرآن، كلها شاف كاف"(۲) یعنی درحقیقت اذان کے یہ تمام صیغے شروع سے ہی "منزل من الله" تھے، حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں ترجیع نہ تھی، البتہ حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی اذان میں تھی، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سعد القرظ رضی اللہ عنہ مؤذنِ قباء کی اذان ترجیع پر مشتمل تھی(۳) "فدل على أنه لم يكن مخصوصا بأبي محذورة"، جبکہ حضرت سعد القرظ رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں بغیر ترجیع کے اذان دیا

---

(۱) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان، مسألة صفة الأذان ۱/ ۲۹۴، ونصه: «فقصد النبي صلى الله عليه وسلم نطقه بالشهادتين سرا ليسلم بذلك، ولا يوجد هذا في غيره، ودليل هذا الاحتمال كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر به بلالا، ولا غيره ممن كان مسلما ثابت الإسلام». (ج)

(۲) حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي، الأذان ۱/ ۳۲۳. (ج)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب ذكر سعد القرظ، رقم: ۹۰۶، ونصه: «عن أبيه سعد القرظ أنه سمعه، يقول: إن هذا الأذان أذان بلال الذي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقامته، وهو: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله»، ثم يرجع فيقول: «أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله». (ر، ز)

کرتے تھے،(۱) بلکہ "مصنف ابن أبي شيبة" وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایات مروی ہیں کہ وہ شہادتین کو تین مرتبہ کہتے تھے،(۲) اس مجموعے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت ﷺ سے ثابت اور جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے عدمِ ترجیع کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر و حضر میں آپ ﷺ کے ساتھ رہے ہیں، ان کا عام معمول بغیر ترجیع کے اذان دینے کا رہا ہے،(۳) نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو بابِ اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیع کے ہے، لہٰذا عدمِ ترجیع راجح ہے،(۴) البتہ ترجیع کے جواز میں کوئی کلام نہیں، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

---

(۱) مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان، رقم: ۱۷۸۰، ونصه: «عبد الرزاق، عن ابن جريج قال: أخبرني عمرو بن دينار، أنه سمع ابن سعد القرظ في إمارة ابن الزبير: «يؤذن الأولى أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة مرتين، حي على الفلاح مرتين». قلت لعمرو: في الإقامة مرتين؟ قال: «لا أدري كيف كانوا يقولون الإقامة؟». (ر، ز)

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأذان والإقامة، ما جاء في الأذان والإقامة كيف هو، رقم: ۲۱۲۰، ونصه: «عن نافع عن ابن عمر، قال: كان أذان ابن عمر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، شهدت أن لا إله إلا الله، شهدت أن لا إله إلا الله، شهدت أن لا إله إلا الله، ثلاثا، شهدت أن محمدا رسول الله، شهدت أن محمدا رسول الله، شهدت أن محمدا رسول الله، ثلاثا، حي على الصلاة، ثلاثا، حي على الفلاح، ثلاثا، الله أكبر، أحسبه قال: لا إله إلا الله». (ر)

(۳) سنن الدار قطني، باب ذكر سعد القرظ، رقم: ۹۰۶ میں حضرت سعد القرظ رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو بھی آنحضرت ﷺ نے ترجیع کے ساتھ اذان کی تعلیم فرمائی تھی: «عن عمر بن سعد، عن أبيه سعد القرظ، أنه سمعه يقول: إن هذا الأذان أذان بلال الذي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقامته وهو: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، ثم يرجع فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله إلخ» اس روایت کی سند کی تحقیق نہیں ہے، بہرحال اس روایت اور دوسری روایات کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو آنحضرت ﷺ نے دو طریقوں سے اذان کی تعلیم دی تھی، البتہ انہوں نے عدمِ ترجیع کو اپنا معمول بنایا اور سفر و حضر میں، دن رات میں پانچ مرتبہ آنحضرت ﷺ کے سامنے بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے اور آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد تک ان کا یہی معمول رہا، جیسا کہ حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوا، البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترجیع ناجائز ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ مرجوح ہے۔ (ر)

(۴) هامش الكوكب الدري للكنكوهي، باب ما جاء في الترجيع ۱/۲۲۱، ونصه: «قال ابن الجوزي: حديث عبد الله بن زيد أصل في التأذين، وليس فيه ترجيع، فدل على أن الترجيع ليس بمسنون». (ر)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الإِقَامَةِ

(١٩٣) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «أُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ، وَيُوتِرَ الإِقَامَةَ».[١]

قوله: "ويوتر الإقامة":

کلماتِ اقامت کی تعداد میں ائمۂ ثلاثہ کا مسلک اور دلیل:

ائمۂ ثلاثہ اسی روایت کی بناء پر ایتارِ اقامت کے قائل ہیں، پھر ان کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ (١١) کلمات پر مشتمل ہے،[٢] جس میں "شہادتین" اور "حیعلتین" صرف ایک بار ہے[٣] اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس (١٠) کلمات ہیں؛ کیونکہ وہ اقامت (قد قامت الصلاۃ کہنا) کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔[٤]

---

(١)أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، رقم: ٣٧٨، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في الإقامة، رقم: ٥٠٨. (ج)

(٢)المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأذان ١/ ١٤، ونصه: «وأما الإقامة فإنها إحدى عشرة كلمة، الله أكبر إلخ»، وفي المغني لابن قدامة، مسألة صفة الإقامة ١/ ٢٩٤، ونصه: «مسألة: قال (والإقامة: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله) وبهذا قال الشافعي». (ج)

(٣)الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، باب حكاية الأذان ١/ ١٠٤، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کلماتِ اقامت اس طرح ہیں: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. (ر)

(٤)الكافي في فقه أهل المدينة للقرطبي المالكي، كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة ١/ ١٩٧، ونصه: «والإقامة عشر كلمات إلخ». (ج)

بہرحال ان سب کا ایتار پر استدلال روایتِ باب سے ہے، جس میں ایتارِ اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع وحنابلہ "قد قامت الصلاۃ" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں[1] اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "عن أنس رضي الله عنه قال: أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة، زاد يحيى في حديثه عن ابن علية، فحدثت به أيوب، فقال: إلّا الإقامة"۔[2]

یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے۔[3]

احناف کا مسلک اور دلائل:

حنفیہ کے نزدیک کلماتِ اقامت کل سترہ (۱۷) ہیں، شہادتین، حیعلتین اور إقامة تینوں دو دو بار اور شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ (۱۵) کلمات میں صرف دو مرتبہ "قد قامت الصلاۃ" کا اضافہ "حیعلتین" کے بعد کیا جائے گا۔[4]

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

○ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اگلے باب (باب ما جاء في أن الإقامة مثنى مثنى)

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة إلخ ۴/۷۸، ونصه: «وقوله إلا الإقامة، معناه إلا لفظ الإقامة، وهي قوله: قد قامت الصلاة؛ فإنه لا يوترها بل يثنيها، واختلف العلماء رضي الله عنهم في لفظ الإقامة، فالمشهور من مذهبنا الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي رضي الله عنه، وبه قال أحمد وجمهور العلماء أن الإقامة إحدى عشرة كلمة إلخ». (ج)

(۲) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، رقم: ۳۷۸. (ر)

(۳) عن ابن عمر، قال: إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين، والإقامة مرة مرة غير أنه يقول: قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة» رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وإسناده صحيح (آثار السنن، ص ۵۱، ۵۲، باب في إفراد الإقامة، رقم: ۲۳۱)، وهذه أيضا حجة على مالك، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احناف کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے اس لیے علامہ نیموی رحمہ اللہ "التعليق الحسن على آثار السنن" (المطبوع على حواشي آثار السنن) میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "قلت: وذهب بعضهم إلى نسخ إفراد الإقامة؛ لأن بلالا كان بعد النبي ﷺ يقيم مثنى كما سيجيء، وتأويل بعضهم على الفصل بين الكلمتين في الأذان، والجمع بينهما في الإقامة، وحمل بعضهم على الإباحة والتخيير، فمن شاء يثني الإقامة، ومن شاء أفردها، والله أعلم. (ر)

(۴) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۲۴۳، ونصه: «والإقامة سبع عشرة كلمة: الله أكبر، الله أكبر إلخ، وفيه تثنية التشهدين، والحيعلتين، وقد قامت الصلاة». (ج)

میں آرہی ہے:"قال: كان أذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعًا شفعًا في الأذان والإقامة"۔

مذکورہ دلیل پر شافعیہ کا اعتراض اور اس کا جواب:

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے؛ کیونکہ عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا سماع حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے ثابت نہیں،(۱) چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:"وعبد الرحمن بن أبي ليلى لم يسمع من عبد الله بن زيد" امام ترمذیؒ کا مقصود بھی اس جملہ سے تشفیعِ اقامت کے باب میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت کو سنداً مجروح کرنا ہے۔

حنفیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ حضرت عمرؓ کی شہادت سے چھ(۶) سال پہلے سن سترہ(۱۷) ہجری میں پیدا ہو چکے تھے(۲) اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہدِ خلافت میں ۳۲ھ ہجری میں ہوئی،(۳) اس اعتبار سے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی عمر حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت کم از کم پندرہ(۱۵) سال تھی، جو کہ تحملِ روایت کے لیے کافی ہے،(۴) چنانچہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے"الاستیعاب" میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا نام بھی شمار کیا ہے،(۵) نیز حافظ جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ نے"نصب الراية" میں اس اعتراض کا یہ جواب

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأذان ۱/۱۷، ونصه: «وأجابوا عن حديث عبد الله بن زيد بأن ابن أبي ليلى لم يدرك عبد الله بن زيد، ولم يدرك أيضا معاذا، هكذا أجاب به حفاظ الحديث، واتفقوا عليه، ولأن المشهور عن عبد الله بن زيد إفراد الإقامة كما سبق في أول الباب في حديث بدء الأذان». (ج)

(۲) وفيات الأعيان لابن خلكان البرمكي، حرف العين ۳/۱۲۶، ونصه: «عبد الرحمن بن أبي ليلى ... ولد لست سنين بقين من خلافة عمر». (ج)

(۳) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، ذكر من اسمه عبد الله، عبد الله بن زيد ۴/۸۵، ونصه: «عن محمد بن عبد الله بن زيد: مات أبي سنة اثنتين، وثلاثين، وهو ابن أربع، وستين، وصلى عليه عثمان». (ج)

(۴) الجوهر النقي للمارديني، باب ما روي في تثنية الأذان والإقامة ۱/۴۲۱، ونصه: «على أنه يمكن سماع ابن أبي ليلى من عبد الله بن زيد؛ لأن عبد الله توفي سنة ثنتين، وثلاثين على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، وابن أبي ليلى ولد سنة سبع عشرة، فظهر بذلك ضعف قول البيهقي». (ج)

(۵) الاستيعاب في معرفة الأصحاب للقرطبي، باب عبد الله، عبد الله بن زيد ۳/۹۱۳، ونصه: «عبد الله بن زيد بن عبد ربه... توفي بالمدينة سنة ثنتين وثلاثين، وهو ابن أربع وستين، وصلى عليه عثمان، وروى عنه سعيد بن المسيب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وابنه محمد بن عبد الله بن زيد». (ج)

دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہوگیا کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نے کسی دوسرے صحابی کے واسطہ سے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سنی تھی، تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا؛ کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں ہوتی،(۱) اس کی تائید اس بات سے ہوجاتی ہے کہ امام طحاویؒ نے سندِ صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے: ”عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أخبرني أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن عبد الله بن زيد الأنصاري رأى في المنام الأذان، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبره فقال: علمه بلالاً، فأذن مثنى مثنى، وأقام مثنى مثنى، وقعد قعدة“۔(۲)

علاوہ ازیں اگر بالفرض والمحال یہ واسطہ درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی اور مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے۔(۳)

○ ”طحاوي“(۴) اور ”مصنف ابن أبي شيبة“ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھلائی گئی تھی اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیع پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ صریح اور صحیح روایت ”مصنف ابن أبي شيبه“ میں مروی ہے: ”حدثنا أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد قال: نا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: نا وكيع، قال: نا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: نا أصحاب رسول الله ﷺ، أن عبد الله بن زيد الأنصاري جاء إلى النبي عليه السلام، فقال: يا رسول الله، رأيت في المنام كأن رجلًا قام وعليه بردان أخضران على جذمة حائط، فأذن مثنى، وأقام مثنى، وقعد قعدة، قال: فسمع ذلك بلال، فقام فأذن مثنى، وأقام مثنى، وقعد قعدة“۔(۵)

حافظ زیلعی رحمہ اللہ یہ روایت ”نصب الراية“ میں نقل کرکے فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن دقیق

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/۲۶۷، ونصه: «وهذا رجال الصحيح، وهو متصل على مذهب الجماعة في عدالة الصحابة، وأن جهالة أسماءهم لا تضر». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الإقامة كيف هي؟، رقم: ۸۲۴. (ر)

(۳) الموقظة في علم مصطلح الحديث للذهبي، المرسل ۱/۳۹، ونصه: «فإن المرسل إذا صح إلى تابعي كبير، فهو حجة عند خلق من الفقهاء». (ج)

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب الإقامة كيف هي؟، رقم: ۸۱۰، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵. (ر)

(۵) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ما جاء في الأذان والإقامة كيف هو، رقم: ۲۱۱۸. (ر)

العیدؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے،(۱) اور علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ "هذا إسناد في غاية الصحة"(۲) علامہ ابن الجوزیؒ نے عبداللہ بن زید کی حدیث کی صحت کو دیکھ کر "التحقیق"(۳) میں ترکِ ترجیع کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے،(۴) بہر حال یہ روایتِ باب اذان واقامت میں حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

○ حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت بحوالۂ "طحاوي" پچھلے باب میں گذر چکی ہے: "سمعت بلالاً يؤذن مثنى، ويقيم مثنى"۔(۵)

○ "طحاوي" میں حضرت ابومحذورہؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الإقامة سبع عشرة كلمة"(۶) اس مفہوم کی روایت "سنن الترمذي" کے پچھلے باب میں بھی گذر چکی ہے۔

○ "سنن الدار قطني" میں حضرت ابوجحیفہؓ کی روایت ہے: "إن بلالاً كان يؤذن للنبي ﷺ مثنى مثنى، ويقيم مثنى مثنى"۔(۷)

○ "مصنف عبد الرزاق" میں خود حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عبد الرزاق عن الثوري عن أبي معشر عن إبراهيم عن الأسود عن بلال، قال كان أذانه وإقامته مرتين

---

(۱) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۲۶۷، و نصه: «قال في الإمام: وهذا رجال الصحيح، وهو متصل على مذهب الجماعة في عدالة الصحابة، وأن جهالة أسماءهم لا تضر». (ج)

(۲) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الصلاة، باب الأذان، مسألة بيان صفة الأذان ۲/ ۱۹۱، ونصه: «عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى... وهذا إسناد في غاية الصحة من إسناد الكوفيين». (ج)

(۳) یہ علامہ ابن الجوزی عبدالرحمٰن بن علی رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جو مسعد عبدالحمید محمد سعدنی کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں دار الکتب العلمیہ سے ۱۴۱۵ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ (ج)

(۴) التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، مسألة لا يستحب الترجيع في الأذان إلخ ۱/ ۳۰۰، ونصه: «وهذا الحديث أصل التأذين، وليس فيه ترجيع، فدل على أنه المستحب، وعليه عمل أهل المدينة، والأخذ بالمتأخر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وكذا في نصب الراية للزيلعي، باب الأذان ۱/ ۲۶۲ (ج)

(۵) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب الإقامة كيف هي؟، رقم: ۲۸. (ر)

(۶) المصدر السابق، رقم: ۸۳۱. (ر)

(۷) أخرجه الدار قطني في سننه، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، رقم: ۹۳۹. (ر)

مرتین"[1] حافظ ماردینی نے فرمایا: "هذا سند جید"۔[2]

ائمۂ ثلاثہ کے مستدل کا جواب:

رہیں وہ روایات جو ایتارِ اقامت کو بیان کرتی ہیں اور شوافع و مالکیہ کا مستدل ہیں، ان کا جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے،[3] چنانچہ امام شافعیؒ نے "الله أكبر" میں ایتار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے۔[4]

یہ جواب اطمینان بخش ہوسکتا تھا، مگر جن روایات میں "إلّا الإقامة"[5] کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہوجاتا ہے؛ کیونکہ "إلّا الإقامة" سے معلوم ہوتا ہے کہ ایتار سے مراد ایک سانس میں ادا کرنا نہیں ہے، ورنہ "إلّا الإقامة" کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

علامہ عثمانیؒ کی طرف سے اطمینان بخش جواب:

چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملهم" میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیع اور ایتار دونوں ثابت ہیں، اس لیے اس کے جواز میں کوئی

---

(۱) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب بدء الأذان، رقم: ۱۷۹۱. (ر)

(۲) الجوهر النقي للماردیني ۱/۴۲۵، ونصه: «عن الاسود عن بلال قال: كان أذانه وإقامته مرتين مرتين، هذا اسند جيد». (ر، ت)

(۳) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في إفراد الإقامة ۱/۲۱۰، تحت الرقم: ۱۹۳، ونصه: «قوله: يوتر الإقامة قال الأحناف: إنه إيتار في الصوت»، وفي فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۳/۲۰۴، ونصه: «فبعضهم تأولوا حديث "أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة" بالإيتار، والإفراد في الصوت، والجمع بين كلمتين من كلمات الإقامة في نفس واحدة، وهذا الإفراد هو الذي يعبرونه بالحدر». (ج)

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۴/۷۹، ونصه: «فإن قيل قد قلتم أن المختار الذي عليه الجمهور أن الإقامة إحدى عشرة كلمة: منها الله أكبر الله أكبر أولا وآخرا وهذا تثنية، فالجواب أن هذا وإن كان صورة تثنية، فهو بالنسبة إلى الأذان إفراد؛ ولهذا قال أصحابنا: يستحب للمؤذن أن يقول كل تكبيرتين بنفس واحد». (ج)

(۵) اس کی تخریج پیچھے "کلمات اذان کی تعداد" کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔ (ر، ز)

شبہ اور کلام نہیں، (۱) البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟

مسلکِ احناف کی وجوہِ ترجیح:

حنفیہ نے سترہ (۱۷) کلمات کی روایات کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے، کما مرّ۔

دوسرے حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا، جیسا کہ پیچھے حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض (۲) واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابومحذورہؓ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ (۱۷) کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پچھلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت ابومحذورہؓ سے جو روایت افرادِ اقامت کے سلسلہ میں مروی ہے وہ کئی وجوہ سے مرجوح ہے، "كما حققه العلامة العثماني في فتح الملهم"۔ (۳)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ ابتداء میں ایتار پر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیع پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت ہے، دوسرا قرینہ حضرت ابومحذورہؓ کی روایت ہے؛ کیونکہ وہ ۹ھ میں اسلام لائے ہیں، اس لیے ظاہر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۲۰۲/۳، تحت الرقم: ۳۷۸، ونصه: «إن ذلك من الاختلاف المباح، فإن ربع التكبير الأول أو ثناه أو رجع في التشهد، أو لم يرجع، أو ثنى الإقامة، أو أفردها كلها، أو إلا "قد قامت الصلاة"، فالجميع جائز، كذا في الفتح». (ج)

(۲) کیونکہ حدیثِ باب میں "أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة" کے الفاظ ہیں، دوسری طرف طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت میں ہے: "سمعت بلالاً يؤذن مثنى، ويقيم مثنى" اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہوگیا۔ (ر)

(۳) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۲۰۴/۳، تحت الرقم: ۳۷۸، ونصه: «فإن قلت: أخرج الدار قطني وغيره من طريق إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد الملك بن أبي محذورة عن جده عبد الملك عن أبي محذورة ما فيه ذكر الإفراد بالإقامة، قلت: إن حديث التثنية عن أبي محذورة له ترجيحات: منها أن رجاله رجال الصحيح، وأن أولاد أبي محذورة لم يخرج لهم في الصحيحين فالحاصل: أن ما وقع في حديث أبي محذوره من الاضطراب يدفع بنور من الترجيحات، ويرجح ما هو أرجح وهو حديث التثنية، والله أعلم». (ج)

ترجیح ہے۔[1]

کلماتِ اقامت میں اختلاف کی نوعیت:

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدمِ جواز کا نہیں بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

(۱) المصدر السابق، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ۲۰۳/۳، تحت الرقم: ۳۷۸، ونصه: «فالأقرب أن يقال: إن عادة الإفراد كانت في الإبتداء حين أمر به، وعادة التثنية كانت بعد ذلك، ويؤيده رواية سويد بن غفلة التي ذكرناها آنفا وروايات قصة أبي محذورة التي فيها التآريخ بتثنية الإقامة، وقصته كانت سنة ثمان من الهجرة بعد حنين... فالأخذ بالآخر، فالآخر من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقريره أولى، وأحكم». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرَسُّلِ فِي الأذَانِ

(١٩٥) عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبِلَالٍ: «يَا بِلَالُ، إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ فِي أَذَانِكَ، وَإِذَا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ، وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الآكِلُ مِنْ أَكْلِهِ، وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ، وَالمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ، وَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي».(١)

قوله: ”يا بلال إذا أذّنتَ فترسّل في أذانك“:

ترسّل اور حدر کا معنیٰ اور حکم:

”ترسّل“ کے معنی ہیں: ”اطمینان کے ساتھ کوئی کام کرنا“ اور اذان میں ترسل سے مراد کلماتِ اذان پر وقف کرنا ہے۔(٢)

قوله: ”وإذا أقمت فاحدر“:

”حَدر“ کے معنی: ”جلدی کرنے“ کے ہیں(٣) اور حدرِ اقامت سے مراد کلمات اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسل اور اقامت میں حدر مسنون ہے۔(٤)

---

(١)أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأذان، باب من قال يترسل في الأذان ويحدر إلخ، رقم: ٢٢٣٤.(ج)

(٢)المطلع على ألفاظ المقنع لمحمد بن أبي الفتح، باب الأذان والإقامة ١/ ٦٦، ونصه: «قوله: أن يترسل، الترسل: التأني، والتهمل، قال الأزهري: المترسل الذي يتمهل في تأذينه».(ج)

(٣)طلبة الطلبة لنجم الدين النسفي، كتاب الصلاة، ر س ل، ص: ١٠، ونصه: «والحدر الإسراع في الأذان، والقراءة».(ج)

(٤)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في سنن الأذان ١/ ١٤٩، ونصه: «ومنها أن يترسل في الأذان، ويحدر في الإقامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبلال رضي الله عنه: إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر»، وفي عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لأبي محمد جلال الدين السعدي المالكي، =

قوله:"قال أبوعيسى حديث جابرهذا حديث لانعرفه إلامن هذا الوجه":

مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار عبدالمنعم (۱) پر ہے، کسی اور راوی نے اسے روایت نہیں کیا، لیکن یہ کہنا امام ترمذیؒ کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ حاکم اور ابن عدی وغیرہ نے اسے بعض دوسرے راویوں سے بھی روایت کیا ہے (۲) اور یہ مضمون بعض دوسری کتبِ حدیث میں دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے، (۳) اگرچہ اس باب میں یہ تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، لیکن دو وجہ سے ان کو قبول کرلیا گیا ہے، ایک تو تعددِ طرق کی بناء پر، دوسرے "مؤيد بالتعامل الإجماعي" ہونے کی بناء پر۔ (۴)

= كتاب الصلاة، الفصل الثالث في صفة المؤذن ،كتاب الصلاة، فصل الأذان والإقامة ١/٤٢٦، ونصه: «ولكن الأذان مرسلا محدرا مستعليا، يرفع به الصوت ولا يدمج، وتدمج الإقامة»، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي ليحيى بن أبي الخير اليمني الشافعي، كتاب الصلاة، فرع ومما يستحب للمؤذن ٢/ ٧٥، ونصه: «ويستحب له أن يترسل في الأذان، وهو الترتيل، ويدرج الإقامة، وهو القطع»، وفي الممتع في شرح المقنع لزين الدين الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة ١/ ٢٧١، ونصه: «قال: ويستحب أن يترسل في الأذان، ويحدر الإقامة». (ج)

(۱) آپ کا پورا نام أبو عبد الله عبد المنعم بن إدريس بن سنان ہے، (١٣٨-٢٢٨ﮪ=٧٥٥-٨٤٣م) وہب بن منبہ رحمہ اللہ کے نواسے تھے، آپ نے معمر بن راشد رحمہ اللہ سے یمن میں روایات لی ہیں، آپ وہب بن منبہ رحمہ اللہ کی کتب وحکمت کے عالم تھے، آپ نے بغداد میں وفات پائی۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ٧/٢٥٧). (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في الترسل في الأذان ٢/١٩٦، ١٩٧، ونصه: «رواه الحاكم من طريق عمرو بن فائد الأسواري عن يحيى بن مسلم، وهو طريق آخر لم يقف عليه الترمذي، ولذا قال: لانعرفه إلا من هذا الوجه، كما لم يعرفه الحاكم من طريق الترمذي، وعمرو بن فائد متروك، وأخرجه ابن عدي عن يحيى بن مسلم به، وقال فيه: فاحذم... وروى الدار قطني من حديث سويد بن غفلة عن علي قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نرتل الأذان، ونحذف الإقامة، وفيه عمرو بن شمر، وهو متروك إلخ». (ر)

(۳) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب ترسيل الأذان وحذم الإقامة، رقم: ٢٠١٠، ونصه: «عن أبي الزبير مؤذن بيت المقدس قال: قال لي عمر بن الخطاب: إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر»، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأذان والإقامة، رقم: ٢٢٣٤. (ج)

(۴) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الترسل في الأذان ٢/ ١٩٧، ونصه: «فينجبر الضعف فيه بتعدد الطرق، وتعدد المخارج، وتعدد الروايات، وعلى الوهن، والضعف في الأسانيد: إن التعامل المتوارث بموجبه حجة لتصحيح الأحاديث في الباب، فإن كان الإسناد به مجهولا، فالتعامل به معلوم، وكفى بذلك دليلا، والله أعلم بالصواب». (ج)

بَابُ مَاجَاء فِي إِدْخَالِ الإِصْبَعِ الأُذُنَ عِنْدَالأَذَانِ

(۱۹۷) عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: رَأَيْتُ بِلَالًا يُؤَذِّنُ وَيَدُورُ وَيُتْبِعُ فَاهُ هَاهُنَا، وَهَاهُنَا، وَإِصْبَعَاهُ فِي أُذُنَيْهِ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قُبَّةٍ لَهُ حَمْرَاءَ أُرَاهُ قَالَ: مِنْ أَدَمٍ فَخَرَجَ بِلَالٌ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالعَنَزَةِ فَرَكَزَهَا بِالبَطْحَاءِ، «فَصَلَّى إِلَيْهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ الكَلْبُ وَالحِمَارُ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ حَمْرَاءُ».(۱)

قوله: "رأيت بلالا يؤذن ويدور":

منارہ وغیرہ میں اذان دینے کا طریقہ:

یہ واقعہ حجۃ الوداع سے واپسی کا ہے، جب آپ ﷺ نے محصب (۲) میں قیام فرمایا، (۳) یہاں حضرت بلالؓ نے چونکہ قبہ میں اذان دی تھی، اس لیے گھومنا پڑا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر منارہ وغیرہ میں اذان دی جائے تو گھومنا چاہیے، (۴) چنانچہ حنفی متون میں لکھا ہے: "ويستدير في صومعته"۔ (۵)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب هل يتبع المؤذن فاه ههنا وههنا وهل يلتفت في الأذان، رقم: ۶۳۴، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب المؤذن يستدير في أذانه، رقم: ۵۲۰. (ج)

(۲) معجم البلدان لشهاب الدين الحموي، محضرة ۵/ ۶۲، ونصه: «المحصب بالضم، ثم الفتح، وصاد مهملة مشددة ... وهو موضع في ما بين مكة، ومنى، وهو إلى منى أقرب، وهو بطحاء مكة، وهو خيف بني كنانة وحدّه من الحجون ذاهبا إلى منى». (ج)

(۳) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب في المؤذن يستدير في أذانه ۳/ ۳۲۴، تحت الرقم: ۵۱۸، ونصه: «(قال) أي أبو جحيفة: (رأيت بلالا خرج إلى الأبطح) أي مسيل واسع فيه دقاق الحصى، والظاهر أن المراد به المحصب». (ج)

(۴) رد المحتار على الدر المختار، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۳۸۷، ونصه: «ويستدير في المنارة لو متسعة، ويخرج رأسه منها». (ج)

(۵) كنز الدقائق للنسفي، كتاب الصلاة، باب الأذان، ص: ۱۵۶. (ج)

قوله: "ويتبع فاه ههنا وههنا وإصبعاه في أذنيه":

يعني "يخرج وجهه من نوافذ القبة وإصبعاه في أذنيه".

دورانِ اذان کانوں میں انگلیاں ڈالنے کی حکمت:

اذان دیتے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کے استحباب کی علت خود آنحضرت ﷺ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے۔[1]

بعض علماء نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آواز کا دارومدار سانس پر ہے اور کانوں کو بند کردینے سے سانس کا ایک منفذ بند ہوجاتا ہے اور تمام سانس منہ میں مرتکز ہوجاتا ہے، اس سے آواز بڑھ جاتی ہے،[2] لیکن یہ بات قدیم طبی تحقیق کے مطابق ہے، جدید طبی تحقیق کے مطابق کانوں سے سانس کے منفذ کا کوئی تعلق نہیں، لہٰذا رفعِ صوت کی یہ توجیہ محلِ نظر ہے،[3] واللہ أعلم۔

قوله: "وعليه حلة حمراء":

حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد "حلة مخطّطة" ہے؛ کیونکہ مکمل احمر مکروہ ہے۔[4]

---

(۱) سنن ابن ماجه، أبواب الأذان، والسنة فيه، باب السنة في الأذان، رقم: ۷۱۰، ونصه: «حدثنا هشام بن عمار، قال: حدثنا عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد، مؤذن رسول الله ﷺ، حدثني أبي، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بلالا أن يجعل إصبعيه في أذنيه، وقال: إنه أرفع لصوتك». (ر)

(۲) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، باب الأذان، إجابة المؤذن ۱/ ۲۷۴، ونصه: «وإنما كان ذلك أبلغ في الإعلام؛ لأن الصوت يبدأ من مخارج النفس، فإذا سد أذنيه اجتمع النفس في الفم، فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة». (ج)

(۳) المقالات الفقهية للمفتي محمد رفيع العثماني، الباب الثاني، ضابط مفطرات الصوم في المذاهب الأربعة، ص: ۱۴۳، ونصه: «الطبلة حاجزة بين أذن الخارجة والوسطى، وهي (أي: الطبلة) غشاء مثل الجلد تماما في تركيبها، ومايقطر في الأذن الخارجة لايصل إلى الأذن الوسطى إلا بنشرب المسام إذا كانت الطبلة سليمة غير مخروقة فلا يصل إلى الحلق.

(۴) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصلاة، باب السترة ۲/ ۶۴۰، تحت الرقم: ۷۷۳، ونصه: «قال ابن الملك: قيل: تأويله أنه لم تكن تلك الحلة حمراء جميعها، بل كان فيها خطوط حمر؛ لأن الثوب الأحمر من غير أن يكون فيه لون آخر مكروه للرجال؛ لما فيه من المشابهة بالنساء». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي التَّثْوِيْبِ فِي الْفَجْرِ

(۱۹۸) عَنْ بِلَالٍ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ».[1]

قوله: "عن بلال، قال: قال لي رسول الله صلَّى الله عليه وسلم: لا تثوبنّ في شيء من الصلوَات إلّا في صلاة الفجر":

"تثویب" کا لغوی و اصطلاحی معنی اور حکم:

"تثویب" کے لغوی معنی "إعلام بعد الإعلام" کے ہیں اور شرعاً اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے: ایک "حیعلتین" کے بعد "الصلاۃ خیر من النوم" کہنا، یہ تثویب فجر کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے اور حدیثِ باب میں تثویب سے یہی مراد ہے، تثویب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان (اذان ہونے کے بعد اقامت شروع ہونے سے پہلے) "الصلاۃ جامعۃ"، "حي علی الصلاۃ" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا،[2] اس معنی کے لحاظ سے تثویب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لیے کہ تثویب عہدِ رسالت میں ثابت نہیں،[3] البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ

---

(۱) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الصلاة، باب الصلاة خير من النوم، رقم: ۱۸۲۴، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الأذان والسنة فيها، باب السنة في الأذان، رقم: ۷۱۵. (ج)

(۲) التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان البركتي، التاء، التثويب، ص: ۵۱، ونصه: «التثويب: هو الإعلام بعد الإعلام بنحو: "الصلاة خير من النوم"، أو "الصلاة الصلاة"، أو "الصلاة حاضرة"، أو نحو ذلك بأي لسان كان، وقد كان يسمى في العهد النبوي، وعهد أصحابه زيادة "الصلاة خير من النوم" في أذان الفجر تثويبا». (ج)

(۳) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في التغني والألحان ۱/۳۴۲، ونصه: «ويكره التثويب في سائر الصلوات... والمعنى في المسألة أن وقت الفجر وقت نوم وغفلة، =

مشتغلین بالعلم کے لیے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے ان کو یاددہانی کرائی جائے۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاددہانی مباح تھی؛ کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تثویب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کرلیا گیا تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، "وهذا أعدل الأقوال في ذلك"، چنانچہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لیے تثویب کی گنجائش ہے۔ (۱)

= فاستحسنوا زيادة الإعلام لتنبيه الناس، فيدركون فضيلة الصلاة بالجماعة، أما أوقات سائر الصلوات أوقات انتباه، فلا حاجة إلى التثويب فيها». (ج)

(۱) رد المحتار، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/۳۸۹، ونصه: «وخصه أبو يوسف بمن يشتغل بمصالح العامة كالقاضي والمفتي والمدرس، واختاره قاضي خان وغيره، نهر»، وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في التثويب في الفجر ۲/۲۰۶. (ج)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ

(۱۹۹) عَنْ زِيَادِ بْنِ الحَارِثِ الصُّدَائِيِّ، قَالَ: «أَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أُؤَذِّنَ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ»، فَأَذَّنْتُ، فَأَرَادَ بِلَالٌ أَنْ يُقِيمَ، فَقَالَ: رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَخَا صُدَاءٍ قَدْ أَذَّنَ، وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ».(۱)

قوله: "ومن أذّن فهو يقيم":

مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کا اقامت کہنا:

حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں،(۲) لہٰذا مؤذن سے اجازت لے کر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے، بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے، "كما صرح به الكاساني في البدائع"۔(۳)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الرجل يؤذن ويقيم آخر، رقم:۵۱۴، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الأذان والسنة فيها، باب السنة في الأذان، رقم:۷۱۷.(ج)

(۲)المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة ۱/ ۱۱۵، ونصه: «والمستحب أن يكون المقيم هو المؤذن؛ لأن زياد بن الحارث الصدائي أذن، فجاء بلال ليقيم، فقال النبي ﷺ: إن أخا صداء أذن، ومن أذن فهو يقيم، فإن أذن واحد، وأقام غيره جاز؛ لأن بلالا أذن، وأقام عبد الله بن زيد».(ج)

(۳)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل بيان سنن الأذان ۱/۱۵۱، ونصه: «ومنها أن من أذن فهو الذي يقيم، وإن أقام غيره، فإن كان يتأذى بذلك يكره؛ لأن اكتساب أذى المسلم مكروه، وإن كان لا يتأذى به لا يكره».(ج)

حدیثِ باب کا محمل:

حدیثِ باب کو استحباب پر محمول کرنے کی وجہ "سنن الدار قطني" وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتومؓ اقامت کہتے اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا[۱] اور ان روایات پر اگرچہ سنداً کلام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے،[۲] اس لیے حدیثِ باب کو استحباب پر محمول کرنے کے لیے کافی ہے۔

---

(۱) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، رقم: ۹۴۳، ونصه: «عن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد، عن أبيه، عن جده أنه حين رأى الأذان، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فأذن، وأمر عبد الله بن زيد فأقام» وفي مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأذان والإقامة، باب في الرجل يؤذن ويقيم غيره، رقم: ۲۲۴۳، ونصه: «حدثنا يزيد بن هارون، عن حجاج، عن شيخ من أهل المدينة، عن بعض بني مؤذني النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان ابن أم مكتوم يؤذن، ويقيم بلال، وربما أذن بلال، وأقام ابن أم مكتوم». (ج)

(۲) البتہ أبو داود، باب في الرجل يؤذن ويقيم آخر، رقم: ۵۱۲ کے تحت اس مفہوم کی ایک روایت موجود ہے، جو صحیح بھی ہے اور "من أذن فهو يقيم" کے عدمِ وجوب پر دلالت کرتی ہے، حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا حماد بن خالد، حدثنا محمد بن عمرو، عن محمد بن عبد الله، عن عمه عبد الله بن زيد، قال: أراد النبي صلى الله عليه وسلم في الأذان أشياء، لم يصنع منها شيئا، قال: فأري عبد الله بن زيد الأذان في المنام، فأتى النبي ﷺ فأخبره فقال: ألقه على بلال، فألقاه عليه فأذن بلال، فقال عبد الله: أنا رأيته وأنا كنت أريده، قال: فأقم أنت، اس روایت پر امام ابوداؤدؒ نے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح، ورنہ کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ صاحب إعلاء السنن، باب من أذن فهو يقيم وأن ذلك يستحب، رقم: ۵۹۲ کے تحت اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: رواه أبو داود، وسكت عنه، وقال ابن عبد البر: إسناده حسن (التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ۷۸/۱) وكذا قال الحازمي، كما في الزيلعي (۱۴۲/۱)، نیز امام ابوداؤد اس روایت کے بعد نقل کرتے ہیں کہ: حدثنا عبيد الله بن عمر القواريري، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا محمد بن عمر، وشيخ من أهل المدينة من الأنصار، قال: سمعت عبد الله بن محمد قال: كان جدي عبد الله بن زيد يحدث بهذا الخبر قال: فأقام جدي. (ر)

بَابُ مَا جَاء فِي كَرَاهِيَةِ الأَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوءٍ

(۲۰۰) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يُؤَذِّنُ إِلَّا مُتَوَضِّئٌ». (۱)

قوله: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يؤذّن إلّا متوضّئ":

اذان واقامت کے لیے وضو کا حکم:

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذان واقامت دونوں کے لئے وضو کرنا بہتر ہے اور بلا وضو اقامت کہنا مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، احناف کے نزدیک وضو کے بغیر اذان دینا بلا کراہت جائز ہے اور اقامت کہنا مکروہ ہے۔ (۲)

---

(۱) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب لا يؤذن إلا طاهر، رقم: ۱۸۵۸. (ج)

(۲) الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، باب استقبال القبلة بالأذان ۱/ ۱۰۵ ونصه: وأحب أن يكون المؤذن على طهارة الصلاة فإن أذن جنبا، أو على غير وضوء كرهته له ولم يعد وكذلك آمره في الإقامة باستقبال القبلة وأن يكون طاهرا فإن كان في الحالين كلاهما غير طاهر كرهته له وهو في الإقامة أشد؛ لأنه يقيم فيصلي الناس وينصرف عنهم فيكون أقل ما صنع أن عرض نفسه للتهمة بالاستخفاف. و في المدونة للإمام مالك، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الأزان والإقامة ۱/ ۱۵۹، ونصه: «قال وقال مالك: يؤذن المؤذن على غير وضوء، ولا يقيم إلا على وضوء»، وفي الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، باب الأذان، ۱/ ۳۸۳، ونصه: «(ويكره أذان جنب، وإقامته وإقامة محدث لا أذانه) على المذهب»، وفي الهداية ، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۴۴، ونصه: «ويكره أن يقيم على غير وضوء "لما فيه من الفصل بين الإقامة والصلاة، ويروى: أنه لا تكره الإقامة أيضا؛ لأنها أحد الأذانين، ويروى أنه يكره الأذان أيضا؛ لأنه صير داعيا إلى ما لا يجيب بنفسه"»، وفي الفتاوى الهندية، كتاب الصلاة، الفصل الأول في صفة الأذان وأحوال المؤذن ۱/ ۵۴، ونصه: «ولا يكره أذان المحدث في ظاهر الرواية، هكذا في الكافي، وهو الصحيح، كذا في الجوهرة النيرة، وكره إقامته ولا تعاد، هكذا في محيط السرخسي». (ج)

بَابُ مَا جَاء أَنَّ الإِمَامَ أَحَقُّ بِالإِقَامَةِ

(٢٠٢)حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ قَالَ: أَخْبَرَنِي سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، سَمِعَ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ، يَقُولُ: «كَانَ مُؤَذِّنُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمْهِلُ فَلَا يُقِيمُ، حَتَّى إِذَا رَأَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ خَرَجَ أَقَامَ الصَّلَاةَ حِينَ يَرَاهُ».(١)

"أحق بالإقامة" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت وہ چاہے اس وقت ہونی چاہیے۔

قوله: "كان مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم يمهل فلا يقيم حتى إذا رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خرج أقام الصلاة حين يراه":

اقامت کہنے کا وقت:

اسی سے فقہاء نے استدلال کر کے کہا کہ اقامت خروجِ امام کے بعد ہونی چاہیے اور خروجِ امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوفِ مسجد سے باہر ہے تو صفوف کی طرف آجائے اور اگر صفوف میں بیٹھا ہو تو مصلّی کی طرف چلنے کے لیے کھڑا ہو جائے(٢) اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے

---

(١)أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، متى يقوم الناس للصلاة، رقم: ٦٠٤، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في المؤذن ينتظر الإمام، رقم: ٥٣٧.(ج)

(٢)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في سنن حكم التكبير أيام التشريق ١/٢٠٠، ونصه: «هذا إذا كان الإمام في المسجد، فإن كان خارج المسجد لا يقومون ما لم يحضر؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: لاتقوموا في الصف حتى تروني خرجت... ثم إن دخل الإمام من قدام الصفوف فكما رأوه قاموا؛ لأنه كلما دخل المسجد قام مقام الإمامة، وإن دخل من وراء الصفوف، فالصحيح أنه كلما جاوز صفا قام ذلك الصف؛ لأنه صار بحال لو اقتدوا به جاز، فصار في حقهم كأنه أخذه مكانه».(ج)

تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے۔ (۱)

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب ما جاء أن الإمام أحق بالإقامة ۱/۲۲٦، ونصه: «أي لا يقام إلا إذا حضر الإمام إلا إذا خيف فوت الوقت، وليس أن يقيموا حتى يحضر الإمام من غير اختيار منه، فعلم أن المؤذن إذا أقام فليس على الإمام وجوب الحضور بفوره بل له أن لا يحضر، فتعاد الإقامة عند حضوره إن كان بعد زمان». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الأَذَانِ بِاللَّيْلِ

(۲۰۳) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا تَأْذِينَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ».(۱)

قوله: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنّ بلال يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا تأذين ابن أم مكتوم":

اس حدیث میں تین مباحث ہیں:

اذانِ بلال وابنِ ام مکتومؓ کے اوقات میں رفعِ تعارض:

پہلی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور عبداللہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري"(۲) میں "صحیح ابن خزیمة"،(۳) "صحیح ابن حبان"(۴)،

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان قبل الفجر، رقم: ۵۹۷، وأخرجه مسلم، كتاب الصوم، باب الأكل والشرب حتى الأذان الثاني للفجر، رقم: ۲۵۰۳. (ج)

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب الأذان بعد الفجر ۲/ ۱۰۲، تحت الرقم: ۶۲۰، و نصه: «فإنه رواه أيضا عن خبيب بن عبد الرحمن عن عمته أنيسة... وكذا أخرجه بن خزيمة وابن المنذر وابن حبان من طرق عن شعبة، وكذلك أخرجه الطحاوي، والطبراني». (ر،ز)

(۳) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب ذكر خبر روي عن النبي صلي الله عليه وسلم الخ، رقم: ۴۰۴. (ج)

(۴) صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب السحور، ذكر خبر ثان يصرح بصحة ما ذكرناه، رقم: ۳۴۷۴. (ج)

"ابن المنذر"(۱) اور "طحاوي"(۲) کے حوالہ سے حضرت انیسہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ صبح کو، "ويؤيده ما في النسائي، (۳) ويشهد له ما أخرجه الحارث بن أسامة عن عروة مرسلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تغتروا بأذان ابن أم مكتوم، ولكن أذان بلال"۔ (۴)

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور واقعہ اصل میں یہ تھا کہ شروع میں ابن ام مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت، لیکن رفتہ رفتہ حضرت بلالؓ کی بینائی میں کمزوری واقع ہوئی، (۵) جس کی وجہ سے انہوں نے دو ایک مرتبہ دھوکہ کھایا اور طلوعِ فجر سے قبل

---

(۱) ملاحظہ: علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں اگرچہ اس حدیث کی تخریج کے لیے ابن المنذر کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن ابن المنذر رحمہ اللہ کی ہمارے پاس موجود کتابوں میں کسی کتاب میں اس کا حوالہ ہمیں نہ مل سکا، البتہ علامہ ابن المنذر رحمہ اللہ نے ایک جگہ اجمالی طور پر اتنا لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں، بعض میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا رات کو اذان دینے کا ذکر ہے، جب کہ بعض میں اس کے برعکس ہے اور پھر ان دونوں طرح کی احادیث میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، لیکن حضرت انیسہ رضی اللہ عنہا کی روایت انہوں نے نقل نہیں کی ہے۔ دیکھیے: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، كتاب الأذان والإقامة، ذكر الأذان للصلوات قبل دخولها ۱۶۵/۳، ونصه: «عن سويد، عن بلال: أنه كان لا يؤذن حتى ينشق الفجر، وقال قائل: لما جاءت هذه الأخبار، وجاءت الأخبار التي فيها أن بلالا يؤذن بليل لم تكن لهذه مخالفة لتلك، إذ أنه يحتمل أن يكون بلالا لم يكن يؤذن إلا بعد طلوع الفجر لما كان وحده، وإذا كان معه غيره أذن بليل لاستيقاظ النوام ورجوع القوام، ثم يتلوه ابن أم مكتوم بالأذان بعد دخول الوقت داعيا إلى الصلاة، كأذان بلال داعيا إلى الصلاة حيث كان مؤذنا وحده. والله أعلم». (ج)

(۲) شرح معاني الآثار للطحاوي، باب التأذين للفجر، أي وقت هو؟ إلخ، رقم: ۸۵۷، ونصه: «عن خبيب بن عبد الرحمن، عن عمته، أنيسة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل فكلوا، واشربوا حتى تسمعوا انداء بلال». (ر)

(۳) سنن النسائي، كتاب الأذان، هل يؤذنان جميعا أو فرادى، رقم: ۶۴۰، ونصه: «عن خبيب بن عبد الرحمن، عن عمته أنيسة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أذن ابن أم مكتوم فكلوا، واشربوا، وإذا أذن بلال فلا تأكلوا، ولا تشربوا». (ر)

(۴) المطالب العالية لابن حجر العسقلاني، باب التأذين قبل الفجر في رمضان، رقم: ۲۳۱. (ر)

(۵) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الأذان بالليل ۲۱۷/۱، تحت الرقم: ۲۰۳، ونصه: «وأجيب بها في فتح الباري بأن الأمرين في زمانين، فإنه كان بلال يؤذن بعد الفجر، ثم لحق بصره شيء، فأخذ يقدم الأذان، ويؤخره من الوقت، وكان ابن أم مكتوم لا يؤذن إلا باطلاع الناس، فانتقل أذان بلال إلى الليل، وأذان ابن أم مكتوم إلى الفجر». (ج)

اذان دے بیٹھے، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انہوں نے وقت سے پہلے اذان دے دی، تو آپ ﷺ نے اس کی تلافی کے لیے ان سے منادی کروائی، "كما في حديث الباب عن ابن عمر، أن بلالاً أذن بليل فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن ينادي أن العبد قد نام"[۱] (أي سها عن وقت صلاة الصبح) اسی زمانہ میں آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ: "لا يغرنكم أذان بلال؛ فإن في بصره شيئا إلخ"۔[۲]

بہرحال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت ﷺ نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ چونکہ نابینا تھے، اس لیے وہ خود فجر کو دیکھ کر اذان نہیں دیتے تھے، بلکہ جب لوگ ان کو صبح ہونے کی خبر دیتے تھے، تب اذان دیتے تھے، چنانچہ "صحيح البخاري" کی روایت میں ہے: "وكان رجلا أعمى لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت"[۳] بہرحال اس تبدیلی کے بعد حدیثِ باب ارشاد فرمائی گئی: "إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا تأذين ابن أم مكتوم"، "وهذا أحسن ما جمع به بين الروايات في هذا الباب"۔

اذانِ فجر وقت سے پہلے دینے میں ائمۂ ثلاثہ وغیرہ کا مسلک:

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوعِ فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

---

(۱) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب التأذين للفجر إلخ، رقم: ۸۲۶، ونصه: «(قال الطحاوي بعد ذكر هذا الحديث): فدل ذلك على أن بلالا كان يريد الفجر، فيخطئه لضعف بصره، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يعملوا على أذانه إذ كان من عاداته الخطأ لضعف بصره». (ر)

(۲) آثار السنن للنيموي، أبواب الأذان، باب ما جاء في أذان الفجر قبل طلوعه، رقم: ۲۶۰، ونصه: «وعن شيبان قال: تسحرت، ثم أتيت المسجد، فاستندت إلى حجرة النبي صلى الله عليه وسلم فرأيته يتسحر، فقال أبو يحي؟ قلت، نعم، قال: هلم إلى الغداء، قلت: إني أريد الصيام، قال: وأنا أريد الصيام، ولكن مؤذننا هذا في بصره سوء أو قال: شيء، وإنه أذن قبل طلوع الفجر، ثم خرج إلى المسجد، فحرم الطعام، وكان لا يؤذن حتى يصبح. رواه الطبراني وقال الحافظ في الدراية إسناده صحيح». (ر)

(۳) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره، رقم: ۶۱۷. (ر)

اس بارے میں ائمۂ ثلاثہ،(۱) امام ابو یوسف، اسحاق بن راہویہ اور عبداللہ بن المبارکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذانِ فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے(۲) اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہوسکتا۔

حنفیہ کا مسلک:

امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دے دی جائے، تو اعادہ واجب ہے۔(۳)

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل:

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا؛ کیونکہ ان کا استدلال اس وقت

---

(۱)بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، القسم الثالث من الفصل الأول وقت الأذان ۱/۱۱۵، ونصه: «فاتفق الجميع على أنه لا يؤذن للصلاة قبل وقتها، ماعدا الصبح فإنهم اختلفوا فيها، فذهب مالك والشافعي إلى أنه يجوز أن يؤذن لها قبل الفجر»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، باب وقت الأذان للصبح ۱/۱۰۲، ونصه: «قال الشافعي: فالسنة أن يؤذن للصبح بليل ليدلج المدلج، ويتنبه النائم فيتأهب لحضور الصلاة، وأحب إلي لو أذن مؤذن بعد الفجر ولو لم يفعل لم أر بأسا أن يترك ذلك»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/۱۹۹، ونصه: «ولا يجزئ الأذان قبل الوقت؛ لأنه لا يحصل المقصود منه إلا الفجر؛ فإنه يجزئ الأذان لها بعد نصف الليل».(ج)

(۲)عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره ۵/۱۳۰، تحت الرقم:۶۱۷، ونصه: «احتج به الأوزاعي وعبد الله بن المبارك ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وداود وابن جرير الطبري فقالوا: يجوز أن يؤذن للفجر قبل دخول وقته، وممن ذهب إليه أبو يوسف إلخ»، وفي الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/۴۵، تحت الرقم: ۶۱۷، ونصه: «وقال ابو يوسف: وهو قول الشافعي رحمه الله: يجوز للفجر في النصف الأخير من الليل».(ج)

(۳)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل بيان وقت الأذان والإقامة ۱/۱۵۴، ونصه: «حتى لو أذن قبل دخول الوقت لا يجزئه، ويعيده إذا دخل الوقت في الصلوات كلها في قول أبي حنيفة ومحمد»، وفي النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الأذان بالليل ۴/۸۴، ونصه: «وقال أبو حنيفة والثوري ومحمد بن الحسن: لا يجوز الأذان لصلاة الفجر قبل دخول وقتها».(ج)

درست ہوتا جبکہ عہدِ رسالت ﷺ میں "أذان باللیل" پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں "أذان باللیل" مذکور ہے، انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔[1]

احناف کے دلائل:

○ "سنن أبي داود" میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: لا تؤذّن حتى يستبين لك الفجر، هكذا، ومدّ يديه عرضًا"[2] اور "السنن الكبرى للبيهقي" کی روایت میں جس کے رجال ثقات ہیں الفاظ یہ ہیں "إنه صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال، لا تؤذن حتى يطلع الفجر"۔[3]

○ "طحاوي" میں حضرت حفصہ بنت عمرؓ کی روایت ہے: "إن رسول الله صلي الله عليه وسلم كان إذا أذن المؤذن بالفجر قال: فصلى ركعتي الفجر، ثم خرج إلى المسجد، وحرم الطعام، وكان لا يؤذن حتى يصبح"۔[4]

○ امام ابن ابی شیبہؒ نے "مصنف ابن أبي شيبة" میں حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے: "قالت: ما كانوا يؤذّنون حتى ينفجر الفجر"۔[5]

○ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "إن بلالا أذّن بليل فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يمنعنكم إلخ"، رقم: ۱۹۱۸، ونصه: «عن عائشة رضي الله عنها، أن بلالا كان يؤذن بليل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم؛ فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود في سننه، باب في الأذان قبل دخول الوقت، رقم: ۵۳۴. (ر،ت)

(۳) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب رواية من روى النهي عن الأذان قبل الوقت، رقم: ۱۸۰۲. (ر،ت)

(۴) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب التأذين للفجر، أي وقت هو؟ إلخ، رقم: ۸۶۵. (ر)

(۵) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأذان والإقامة، من كره أن يؤذن المؤذن إلخ، رقم: ۲۲۲۳. (ر،ت)

ينادي أن العبد قد نام" یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداوٗدؒ،(۱) امام طحاویؒ،(۲) امام دار قطنیؒ (۳) وغیرہ نے بھی تخریج کی ہے، اس واقعہ کی مکمل تفصیل "السنن الکبری للبیهقي" میں موجود ہے: "عن عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر أن بلالا أذن قبل الفجر، فقال له النبي ﷺ: ما حملك على ذلك، فقال: استيقظت، وأنا وسنان، فظننت أن الفجر طلع، فأمره النبي ﷺ أن ينادي بالمدينة ثلاثا: أن العبد رقد، ثم أقعده إلى جنبه حتى طلع الفجر" (قال النيموي: إسناده حسن)۔(۴)

آخری مستدل پر امام ترمذیؒ کے دو اعتراضات:

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے کہ "أذان بالليل" کافی نہیں، لیکن امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "هذا حديث غير محفوظ" چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس روایت پر دو اعتراض کیے ہیں:

پہلا اعتراض وجواب:

ایک یہ کہ یہ حماد بن سلمہ کا تفرد ہے اور انہیں اس روایت میں مغالطہ ہوگیا ہے، اصل میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح نے رات کے وقت اذان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے

---

(۱) أخرجه أبو داود، باب في الأذان قبل دخول الوقت، رقم: ۵۳۲، امام ابوداوٗد رحمہ اللہ مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وشداد لم يدرك بلالاً، صاحب بذل المجہود علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فأشار المصنف إلى ضعف هذا الحديث لانقطاعه وإرساله، وقد اختلف العلماء في رده وقبوله (في رد حديث شداد، قبوله عن بلال)، فعند أبي حنيفة ومالك وأحمد مقبول مطلقًا، وذهب الجمهور إلى التوقف، وإن شئت تفصيل المذاهب فارجع إلى النخبة، وشداد، قال الحافظ: شداد مولى عياض الجزري مقبول يرسل عن بلال من الرابعة (المنتخب من بذل المجهود، وحواشي سنن أبي داود). (ر)

(۲) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب التأذين للفجر أي وقت هو الخ، رقم: ۸۶۴. (ر)

(۳) أخرجه الدار قطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة، رقم: ۹۵۴. (ر)

(۴) أخرجه النيموي في آثار السنن، باب ماجاء في أذان الفجر قبل طلوعه، رقم: ۲۶۱، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب رواية من روى النهي عن الأذان قبل الوقت، رقم: ۱۸۰۰. (ر،ز)

اسے اعادہ کا حکم دیا، حماد بن سلمہ سے غلطی ہوئی اور انہوں نے یہ واقعہ خود آنحضرت ﷺ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے درمیان بیان کر دیا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں اور ان کا تفرد مضر نہیں، اس کے علاوہ درحقیقت وہ متفرد بھی نہیں؛ کیونکہ "سنن الدار قطني" میں سعید بن زربی نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے،(۱) نیز امام دارقطنی رحمہ اللہ ہی نے ایک طریق اور ذکر کیا ہے جس میں امام قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ (۲) نے "سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس" کے طریق سے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے،(۳) نیز "السنن الكبرى للبيهقي" میں ابراہیم بن عبدالعزیز بن عبدالملک بن محذورہ نے "عبدالعزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر" کے طریق سے ان کی متابعت کی ہے،(۴)(۵) "فكيف يصح دعوى: تفرد حماد؟"۔

رہا امام ترمذی رحمہ اللہ کا حماد بن سلمہ پر وہم کا اعتراض سو یہ قابل قبول نہیں، اس لیے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لیے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں اور "مسلم" کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرف بلا دلیل وہم کی نسبت کس

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، رقم: ۹۵۴، ونصه: «حماد بن سلمة ... عن ابن عمر، أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر ... تابعه سعيد بن زربي» (ج)

(۲) قال العلامة ابن التركماني في الجوهر النقي قلت: أبو يوسف قد وثقه البيهقي في (باب المستحاضة تغسل عنها أثر الدم) قلت: وقد وثقه النسائي أيضا في كتاب الضعفاء له فقال: والثقات من أصحابه (أي أصحاب أبي حنيفة) أبو يوسف القاضي ثقة، وعافية أبو يزيد ثقة، وزفر بن الهذيل ثقة، والقاسم بن معن ثقة إلخ (إعلاء السنن، باب أن لا يؤذن قبل الفجر، تحت الرقم: ۵۹۳). (ر)

(۳) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، رقم: ۹۵۹، ونصه: «حدثنا العباس بن عبد السميع الهاشمي، نا محمد بن سعد العوفي، ثنا أبي، نا أبو يوسف القاضي، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس أن بلالا أذن قبل الفجر إلخ». (ج)

(۴) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب رواية من روى النهي عن الأذان قبل الوقت، رقم: ۱۸۰۰، ونصه: «حدثنا إبراهيم بن عبد العزيز بن أبي محذورة، عن عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر أن بلالا أذن بليل، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم إلخ». (ج)

(۵) وانظر لمتابعته وشواهده آثار السنن، باب ماجاء في أذان الفجر قبل طلوعه، تحت الرقم: ۲۶۱، ونصه: «وأيضا له شاهد ضعيف منقطع عند إسحاق بن راهويه في مسنده، عن أبي نصر قال: قال بلال رضي الله عنه: أذنت بليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: منعت الناس من الطعام والشراب، انطلق، فاصعد، فناد: ألا إن العبد قد نام فانطلقت وأنا أقول: ليت بلالا لم تلده أمه ... وابتل من نضح دم جبينه فناديث ثلاثا ألا إن العبد قد نام». (المطالب العالية لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب التأذين قبل الفجر إلخ، رقم: ۲۳۰). (ر)

طرح درست ہوسکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے واقعہ کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں بیٹھتا، اس لیے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ واقعے ہیں۔ (۱)

دوسرا اعتراض و جواب:

امام ترمذیؒ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیثِ باب (جو باب کی پہلی حدیث ہے) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے: "أن بلالا يؤذن بليل" لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے؟

اس کا مفصل جواب پیچھے گذر ہی چکا ہے کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، سزا کا واقعہ شروع میں اس وقت کا ہے جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے اور حدیثِ باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نے دینی شروع کردی تھی۔

بہرحال ائمۂ ثلاثہ کا حدیثِ باب "إن بلالا يؤذن بليل إلخ" سے استدلال تام نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ وہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کرسکتے، جس میں صرف "أذان بالليل" پر اکتفاء کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہوگئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہرحال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لیے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں، بلکہ اضلال ہے۔ (۲)

دورِ نبوی میں رات کے وقت اذان دینے کی حکمت:

تیسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دی جاتی تھی؟

---

(۱) چنانچہ سنن أبي داود، باب في الأذان قبل دخول الوقت، رقم: ۵۳۲، ۵۳۳، کے تحت یہ دونوں واقعے مستقل طور پر مذکور ہیں۔ (ر)

(۲) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۴۵، ونصه: «ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت؛ لأن الأذان للإعلام وقبل الوقت تجهيل». (ج)

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا: کہ یہ تہجد کی اذان تھی۔ (۱)

یہ جواب ان لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جمہور حنفیہ نوافل کے لیے اذان کو مشروع نہیں مانتے ان کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لیے عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اور اس کا مقصد سحری کے لیے بیدار کرنا ہوتا تھا، "وهذا الذي اختاره الشيخ الأنور، (۲) وكذا النيموي في آثار السنن"، (۳) چنانچہ حدیثِ باب کا یہ جملہ "فكلوا، واشربوا حتى تسمعوا تأذين ابن أم مكتوم" اس بات پر دلالت کررہا ہے، نیز بعض دوسری روایات میں یہ تصریح بھی ہے: "لينبه نائمكم"۔ (۴)

البتہ اس پر ایک اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ "طحاوي" وغیرہ کی روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ولم يكن بينهما (أي بين الأذانين) إلا مقدار ما ينزل هذا، ويصعد هذا" (۵) جس

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصلاة، باب تأخير الأذان ۵۷۳/۲، تحت الرقم: ۶۸۰، ونصه: «وقال ابن الملك: (يؤذن بليل) أي: فيه يعني: للتهجد». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الأذان بالليل ۲۱۷/۱، تحت الرقم: ۲۰۳، ونصه: «وأجيب عن حديث الباب من جانب الأحناف بأن التكرار كان للتسحير كما في كتاب الحجج، وهو المتبادر من ألفاظ الصحيحين ليرجع قائمكم، وينتبه نائمكم، ولازمه أن يكون التكرار في رمضان، وصرح الحافظ عبد الملك بن قطان المغربي الفارسي الشافعي، والحافظ تقي الدين بن دقيق العيد بأن التكرار كان في رمضان، وفي شرعة الإسلام استحباب الأذان للتسحير في رمضان، والكتاب معتبر؛ لأن المصنف هو شيخ صاحب الهداية، وأيضا أقول: إن التكرار لم يكن مستمرا في السنة كلها». (ج)

(۳) آثار السنن للنيموي، باب ماجاء في أذان الفجر قبل طلوعه، تحت الرقم: ۲۶۶، ونصه: «ثبت بهذه الأخبار أن صلاة الفجر لا يؤذن لها إلا بعد دخول وقتها، وأما أذان بلال رضي الله عنه قبل طلوعه، فإنما كان في رمضان لينتبه النائم، وليرجع القائم لا للصلاة، وأما في غير رمضان فكان ذلك خطأ منه لظنه أن الفجر قد طلع، والله أعلم بالصواب». (ر)

(۴) المصدر السابق، باب ماجاء في أذان الفجر قبل طلوعه، تحت الرقم: ۲۵۷، ونصه: «عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يمنعن أحدكم أذان بلال من سحوره؛ فإنه يؤذن أو ينادي بليل ليرجع قائمكم، ولينبه نائمكم»، (قال النيموي) أخرجه الشيخان. چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ روایت صحیح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان قبل الفجر، رقم: ۶۲۱، کے تحت تخریج کی ہے اور امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر إلخ، رقم: ۱۰۹۳ کے تحت۔ (ر)

(۵) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب التأذين للفجر أي وقت هو إلخ، رقم: ۸۵۴. (ر)

سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا: "فلا يظهر حينئذ حكمة تعدد الأذان، ولا إيقاظ الصائمين بالأذان الأول"۔

اس اشکال کا جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ملتا ہے، انہوں نے نقل کیا ہے کہ دراصل حضرت بلالؓ اذان دینے کے بعد دیر تک وہیں بیٹھ کر دعائیں کرتے رہتے تھے، پھر جب طلوعِ فجر کا وقت قریب ہوجاتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ ابن ام مکتومؓ کو جگاتے، پھر وہ اذان کے لیے چڑھتے[۱] لہٰذا دونوں کے اترنے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا فاصلہ البتہ ضرور تھا کہ اس میں سحری کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلف سے پاک اور سادہ زندگی میں سحری کھانے میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا تھا،[۲] والله سبحانه أعلم۔

---

(۱) المنهاج (شرح صحیح مسلم) للنووي، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم إلخ ۷/۲۰۴، تحت الرقم: ۱۰۹۲، ونصه: «أن بلالا كان يؤذن قبل الفجر، ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل فأخبر ابن أم مكتوم، فيتأهب ابن أم مكتوم بالطهارة وغيرها، ثم يرقى، ويشرع في الأذان مع أول طلوع الفجر، والله أعلم». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الأذان بالليل ۱/۲۲۸، ونصه: «لا يقال: إذا كان تفاوت بين الأذانين مقدار العروج والنزول، فكيف يمكن في ذلك المقدار من الزمان الأكل والشرب؟ قلنا: إن طعامهم كان علقة لا يحتاج فيها إلى كثير وقت؛ فإنما هي تميرات وشربة ماء». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي كَرَاهِيَةِ الخُرُوْجِ مِنَ المسْجِدِ بَعْدَ الأذَانِ

(۲۰٤) عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ، قَالَ: خَرَجَ رَجُلٌ مِنَ المَسْجِدِ بَعْدَ مَا أُذِّنَ فِيهِ بِالعَصْرِ، فَقَالَ أَبو هُرَيْرَةَ: «أَمَّا هذَا فَقَدْ عَصَى أَبَا القَاسِمِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، (۱) وَفِي البَابِ عَنْ عُثْمَانَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَعَلَى هذَا العَمَلُ عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ: أَنْ لَا يَخْرُجَ أَحَدٌ مِنَ المَسْجِدِ بَعْدَ الأَذَانِ، إِلَّا مِنْ عُذْرٍ: أَنْ يَكُونَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ، أَوْ أَمْرٍ لَابُدَّ مِنْهُ.

قوله: "خرج رجل من المسجد بعد ما أذن فيه بالعصر، فقال أبو هريرة: أما هذا فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وسلم":

"مسند أحمد" میں اس پر اتنا اضافہ اور ہے: "ثم قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنتم في المسجد، فنودي بالصلاة، فلا يخرج أحدكم حتى يصلي" جس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی مرفوع ہے۔ (۲)

اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کا حکم:

بنیادی طور پر اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج مکروہ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن الخروج من المسجد إذا إلخ، رقم: ٦٥٥، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الخروج من المسجد بعد الأذان، رقم: ٥٣٦. (ج)

(۲) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، رقم: ۱۰۹۳۳، وكذا في معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية الخروج إلخ ۲/۲۲۳. (ر)

ہے،[۱] البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے، اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہو یا اپنی نماز پہلے پڑھ چکا ہو، یا کوئی ضروری کام پیش آ گیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے،[۲] حدیثِ باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو۔[۳]

---

(۱) مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل لحطاب الرعيني المالكي، فصل في الأذان والإقامة ۱/۴۶۷، ونصه: «فلا يحل له الخروج من المسجد بإجماع إلا أن يخرج للوضوء وينوي الرجوع إلخ»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، الجزء الثاني، فصل في المساجد وأحكامها ۲/۱۷۹، ونصه: «يكره الخروج من المسجد بعد الأذان حتى يصلي إلخ»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان، فصل الخروج من المسجد بعد الأذان ۱/۲۹۶، ونصه: «ولا يجوز الخروج من المسجد بعد الأذان إلا لعذر إلخ». (ج)

(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب إدراك الفريضة ۲/۵۴، ونصه: «(وكره) تحريما للنهي (خروج من لم يصل من مسجد أذن فيه إلا لمن ينتظم به أمر جماعة أخرى، أو كان الخروج لمسجد حيه إلخ». (ج)

(۳) حاشية السندي على سنن ابن ماجه لنور الدين السندي، كتاب الأذان والسنة فيه، باب إذا أذن وأنت إلخ ۱/۲۴۹، تحت الرقم: ۷۳۳، ونصه: «كأنه علم أن خروجه ليس لضرورة تبيح له الخروج إلخ». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الأَذَانِ فِي السَّفَرِ

(٢٠٥) عَنْ مَالِكِ بْنِ الحُوَيْرِثِ، قَالَ: قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي، فَقَالَ لَنَا: «إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا، وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا».(١) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "إذا سافرتما فأذنا وأقيما":

حالتِ سفر میں اذان واقامت کا حکم:

سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو، امام مالک، امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک وہاں بھی اذان واقامت دونوں مسنون ہیں،(٢) امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں اذان واقامت دونوں کہنا بہتر ہے، البتہ اذان دیئے بغیر صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت جائز ہے،(٣)

---

(١)أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، رقم: ٦٣٠، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: ٦٧٤.(ج)

(٢)التبصرة للخمي المالكي، كتاب الصلاة، فصل في أقسام الأذان ١/ ٢٤٦، ٢٤٨، ونصه: «أذان الفذ في السفر فهو مستحب... الإقامة سنة على الرجال، كان في صلاة جماعة أو فذا»، وفي شرح الزركشي على مختصر الخرقي للزركشي الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان، الصلاة بلا أذان ولا إقامة ١/ ٥١٨، ونصه: «وقوله: كرهنا له ذلك. قد يؤخذ منه أن الأذان والإقامة سنتان؛ سنة في السفر والحضر؛ لإطلاقه الكراهة على تاركها، والظاهر: أن مراده كراهة تنزيه»، وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي للبغوي، كتاب الصلاة ٢/ ٤٧، ونصه: «ويستحب للمسافر أن يؤذّن، ويقيم للصلاة؛ كالمقيم؛ لما روي عن مالك بن الحويرث، قال: قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وابن عم لي، فقال لنا: إذا سافرتما، فأذنا وأقيما، وليؤمّكما أكبركما».(ج)

(٣)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل بيان محل وجوب الأذان ١/ ١٥٣، ونصه: «وأما المسافرون فالأفضل لهم أن يؤذنوا ويقيموا، ... فإن صلوا بجماعة وأقاموا وتركوا الأذان أجزأهم ولا يكره، ويكره لهم ترك الإقامة... وأما المسافر إذا كان وحده فإن ترك الأذان فلا بأس به، وإن ترك الإقامة يكره».(ج)

حدیثِ باب مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔

قوله: "وليؤمكما أكبركما":

"وإنما رجح رسول الله صلى الله عليه وسلم الأسنّ منهما لكونهما متساويين في العلم والقراءة" ورنہ "أعلم" کا "أحق الإمامة" ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے۔[1]

(۱) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: ٦٧٢، ونصه: «عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ الأَذَانِ

(۲۰٦) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَذَّنَ سَبْعَ سِنِينَ مُحْتَسِبًا كُتِبَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ».(۱) ... عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ. سَمِعْت الجَارُودَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكِيعًا يَقُولُ: لَوْلَا جَابِرٌ الجُعْفِيُّ لَكَانَ أَهْلُ الكُوفَةِ بِغَيْرِ حَدِيثٍ، وَلَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أَهْلُ الكُوفَةِ بِغَيْرِ فِقْهٍ.

قوله: "من أذن سبع سنين محتسبا كتبت له براءة من النار":

اذان کی فضیلت میں متعدد احادیثِ صحیحہ موجود ہیں، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے "وفي الباب" سے ان کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے ایک ضعیف حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: (وحديث ابن عباس حديث غريب) اس کی وجہ یہی ہے کہ امامؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ ایسی روایات تخریج کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو دوسروں نے ذکر نہ کی ہوں۔(۲)

قوله: "لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث":

جابر جعفیؒ سے متعلق محدثین کی آراء:

حضرت وکیعؒ کے اس قول کا منشا جابر جعفی(۳) کی توثیق ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جابر جعفی کو بہت سی

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، أبواب الأذان والسنة فيها، باب فضل الأذان وثواب المؤذنين، رقم: ۷۲۷. (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، باب ما جاء في السواك ۱/ ٦۷، تحت الرقم: ۲۲، ونصه: «قال حافظ من الحفاظ: إن الترمذي يأتي بالأحاديث الغير المشتهرة في الباب، لعل غرضه الاطلاع على القاعدة الجديدة؛ لأن البخاري شيخه قد أتى بها، والترمذي يأتي بغيرها». (ج)

(۳) آپ کا پورا نام أبو عبد الله جابر بن يزيد الجعفي ہے، (۰۰۰-۱۲۸ھ = ۰۰۰-۷۴۵م) حارث بن مسلم، خیثمہ بن ابی الخیثمہ بصری رحمہا اللہ آپ کے اساتذہ میں سے ہیں، جب کہ سفیان بن عیینہ اور حسان بن ابراہیم رحمہا اللہ آپ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۴/ ۴٦٦). (ج)

احادیث یاد تھیں اور اہل کوفہ کو انہوں نے بہت سی احادیث پہنچائیں۔

دراصل جابر جعفی کے بارے میں ائمۂ حدیث کا اختلاف ہے: یحییٰ بن سعید قطان، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام اعظم ابوحنیفہؒ ان کو ضعیف قرار دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہے: ما لقيت في من لقيت أكذب من جابر الجعفي ما أتيته بشيء من رأيي إلا جاءني فيه بأثر۔(۱)

پھر وجہ تضعیف میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ یہ شعبدہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعویٰ کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہے، "وقيل عدم مبالاته"، اگرچہ یہ وجوہ قطعی طور پر تضعیف کے لیے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی تضعیف کی ہے، والله سبحانه أعلم۔

---

(۱) الضعفاء للعقيلي، باب الجيم، جابر الجعفي ۱/۵۲۰، ونصه: «حدثنا عمرو بن علي، قال: كان يحيى، وعبد الرحمن لا يحدثان عن جابر بن يزيد الجعفي ... قال أبي: ترك عبد الرحمن بن مهدي حديث قيس وجابر ... حدثنا أبو يحيى الحماني، عن أبي حنيفة، قال: ما رأيت أحدا أكذب من جابر الجعفي»، وفي تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمه جابان وجابر ۲/۴۸، ونصه: «وقال أبو يحيى الحماني عن أبي حنيفة، ما لقيت في من لقيت أكذب من جابر الجعفي، ما أتيته بشيء من رأيي إلا جاءني فيه بأثر، وزعم أن عنده ثلاثين ألف حديث لم يظهرها». (ج)

بَابُ مَا جَاء أَنَّ الإِمَامَ ضَامِنٌ وَالمُؤَذِّنَ مؤتَمِنٌ

(۲۰۷) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الإِمَامُ ضَامِنٌ، وَالمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ، اللَّهُمَّ أَرْشِدِ الأَئِمَّةَ، وَاغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِينَ»(۱)... لَمْ يُثْبِتْ حَدِيثَ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَلَا حَدِيثَ أَبِي صَالِحٍ عَنْ عَائِشَةَ فِي هَذَا.

قوله: ''الإمام ضامن'':

حدیثِ باب سے حنفیہ کا مختلف مسائل پر استدلال:

حدیث کا یہ جملہ ''جوامع الکلم'' میں سے ہے اور متعدد مختلف فیہ مسائل میں حنفیہ کا مستدل ہے۔

(۱) ترکِ قراءت خلف الامام:

اوّلاً حنفیہ نے اس سے ترکِ قراءت خلف الامام پر استدلال کیا ہے اور وجہِ استدلال ظاہر ہے کہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ضامن ہوا، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قراءت مقتدیوں کے لیے کافی ہو۔ ''وستأتي المسئلة بتفاصيلها في موضعها''۔

(۲) ''اقتداء المفترض بالمتنفل'' کا عدمِ جواز:

ثانیاً اس سے حنفیہ نے ''اقتداء المفترض بالمتنفل'' کے عدمِ جواز پر استدلال کیا ہے؛ ''لأن الشيء لا يتضمن ما هو فوقه''۔(۲)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب ما يجب على المؤذن من تعاهد الوقت، رقم: ۵۱۷، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۷۱۶۹. (ج)

(۲) شرح أبي داود للعيني، كتاب الصلاة، باب ما يجب على المؤذن من تعاهد الوقت ۲/۲۶۸، =

(۳) "اقتداء المفترض بمفترض آخر" کا عدمِ جواز:

ثالثاً حنفیہ نے اس سے "اقتداء المفترض بمفترض آخر" کے عدمِ جواز پر بھی استدلال کیا ہے؛ "لأن الشيء لا يتضمّن ما هو مثله"۔(۱)

(۴) امام اور مقتدی کی نماز کا آپس میں تلازم:

رابعاً حنفیہ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے،(۲) جب کہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود ذمہ دار ہیں اور امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔(۳)

بہر حال حدیثِ باب اس مسئلہ میں ان کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہٰذا مقتدیوں کی نماز کی صلاح وفساد اس پر موقوف ہے۔

حدیثِ باب میں شوافع کی تاویل:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے

= ونصه: «قوله: "الإمام ضامن... وقيل: لأنه يتحمل القراءة عنهم... وقال بعض أصحابنا: مَعناه: يتضمن صلاته صلاة القوم، وعن هذا قالوا: اقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز؛ لأن تضمين الشيء في ما هو فوقه يجوز وفي ما دونه لا يجوز». (ج)

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة إلخ، باب ما جاء الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱/ ۲۳۳، ونصه: «ولما كان صلاة الإمام متضمنة لصلاة المأموم لم يصح اقتداء المفترض بالمتنفل ولا بمفترض آخر؛ لأن الشيء لا يتضمن مثله ولا ما هو فوقه». (ج)

(۲) المصدر السابق، أبواب السفر، باب ما جاء في الذي يصلي الفريضة ثم يؤم الناس ۱/ ۲۶۳، ونصه: «ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم: الإمام ضامن، أن الإمام تضمنت صلاته صلاة المأموم، فلا تكون أقل حالاً من صلاته، ولا غيرها فلا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل، ولا بمفترض آخر، وإذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاته لما أنها كانت مبنية على صلاته». (ج)

(۳) الأم للإمام الشافعي، باب صفة الأئمة، إمامة الجنب ۱/ ۱۹۴، ونصه: «ثم علم أن إمامه كان جنباً، أو على غير وضوء... أجزأت المأمومين من الرجال والنساء صلاتهم وأعاد الإمام صلاته»، وراجع للتفصيل معارف السنن، بحث توثيق حديث: الإمام ضامن ۲/ ۲۳۶. (ج)

ہیں،(١) لہٰذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہوجائے، تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا۔

حنفیہ کی طرف سے مذکورہ تاویل کی تردید:

لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر بھی ہے، خلافِ لغت بھی اور خلافِ روایت بھی، خود حضرات صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ حضرات صحابہ لفظ ضامن کو کفیل ہی کے معنی میں سمجھتے تھے اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید "سنن ابن ماجه" میں "سهل بن سعد الساعدي" کی روایت سے ہوتی ہے: "ثنا أبو حازم قال: كان سهل بن سعد الساعدي يقدم فتيان قومه يصلون بهم، فقيل له: تفعل، ولك من القدم مالك، قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الإمام ضامن، فإن أحسن فله، ولهم، وإن أساء، يعني فعليه، ولا عليهم"(٢) اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہؒ نے حضرت عقبہ بن عامر جہنی کا بھی ذکر کیا ہے،(٣) ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنی میں ہے اور حضرت سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہ نے سمجھا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہے اور جہاں تک "لا تزر وازرة وزر أخرى" کا تعلق ہے سو اس سے استدلال درست نہیں، اس لیے کہ وہ آیت گناہ و ثواب کے بارے میں ہے، نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں،(٤) والله سبحانه وتعالى أعلم۔

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، باب الضاد مع الميم، ضمن ١٠٢/٣، ونصه: الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، أراد بالضمان هاهنا الحفظ والرعاية، لا ضمان الغرامة؛ لأنه يحفظ على القوم صلاتهم». (ج)

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيه، باب ما يجب على الإمام، رقم: ٩٨١. (ر)

(٣) المصدر السابق، رقم ٩٨٣، ونصه: «عن عبد الرحمن بن حرملة، عن أبي علي الهمداني أنه خرج في سفينة فيها عقبة بن عامر الجهني، فحانت صلاة من الصلوات، فأمرناه أن يؤمنا، وقلنا له: إنك أحقنا بذلك، أنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبى، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من أم الناس فأصاب، فالصلاة له ولهم، ومن انتقص من ذلك شيئا فعليه، ولا عليهم». (ر، ز)

(٤) تفسير الطبري، سورة فاطر، الآية: ١٨، ونصه: «(وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) يقول تعالى ذكره: ولا تحمل آثمة إثم أخرى غيرها». (ج)

قوله:" لم يثبت حديث أبي صالح إلخ":

علی بن المدینی کے اس قول کا منشا غالباً یہ ہے کہ وہ اعمش کا سماع ابوصالح سے صحیح نہیں مانتے، اسی لیے انہوں نے دونوں روایتوں[1] کو ضعیف قرار دے دیا، لیکن حافظ ابوزرعہ اور امام بخاریؒ اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے[2] اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لیے حافظ ابن حبانؒ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ ابوصالح نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابوہریرہؓ سے سنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے۔[3]

---

(١) العلل لابن أبي حاتم، بيان علل أخبار رويت في الطهارة ٢/٦٢، ونصه: «فذهب أبو حاتم هنا، وأبو زرعة فيما نقل عنه الترمذي، والعقيلي فيما نقل عنه ابن حجر في التلخيص الحبير، وابن خزيمة في صحيحه، والدارقطني في العلل إلى أن رواية أبي صالح، عن أبي هريرة أصح، وذهب البخاري فيما نقل عنه الترمذي إلى أن رواية أبي صالح عن عائشة أصح. ونقل أبو داود في مسائله عن الإمام أحمد، قوله: في رواية الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة: « ما أرى لهذا الحديث أصل »، ذهب ابن المديني في ما نقل عنه الترمذي إلى أنه لاتصح رواية عائشة ولا أبي هريرة. قال الترمذي: وكأنه رأى أصح شيء في هذا الباب عن الحسن عن النبي مرسلا». (ر،ت)

(٢) التاريخ الكبير للبخاري، المحمدون، رقم: ٢٠٣ ونصه: «وقال الأعمش: سمعت أبا صالح أو بلغني عنه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله». (ج)

(٣) صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب الأذان، رقم: ١٦٧١، ونصه: «فمرة حدث به عن عائشة، وأخرى عن أبي هريرة، وتارة وقفه عليه ولم يرفعه». (ج)

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ

(۲۰۸) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ».(۱)

قوله: "إذا سمعتم النداء فقولوا: مثل ما يقول المؤذن":

"حيعلتين" کے جواب میں علماء کی آراء:

امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ "حيعلتين" کا جواب بھی "حيعلتين" ہی سے دیا جائے گا۔(۲)

جبکہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ "حيعلتين" کا جواب "حوقلة" یعنی "لا حول ولا قوة إلا بالله" ہے،(۳) یہ مسلک "صحیح مسلم" میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں "حيعلتين" کے جواب میں حوقلہ کی تصریح کی گئی ہے،(۴) یہ حدیث مفسّر ہونے کی

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول إذا سمع المنادي، رقم: ۵۸۶، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن إلخ، رقم: ۳۸۳. (ج)

(۲) التوضيح لخليل بن إسحاق المالكي، كتاب الصلاة، الإقامة ۱/ ۲۷۷، ونصه: «وتستحب حكايته، وينتهي إلى الشهادتين على المشهور. وقيل: إلى آخره، فيعوض عن الحيعلة الحوقلة». (ج)

(۳) رد المحتار لابن عابدين، كتاب الصلاة، فائدة التسليم بعد الأذان ۱/ ۳۹۷، ونصه: «(قوله: في حوقل) أي يقول: لاحول ولا قوة إلا بالله»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، باب الأذان ۱/ ۳۰، ونصه: «والمستحب لمن سمع الأذان أن يقول مثل ما يقول إلا في حيعلتين؛ فإنه يقول: لاحول ولا قوة إلا بالله إلخ»، وفي الكافي لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب الأذان ۱/ ۲۱۵، ونصه: «ويقول عند الحيعلة: لاحول ولا قوة إلا بالله». (ج)

(۴) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن إلخ، رقم: ۳۸۵، ونصه: عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قال المؤذن إلخ». (ر)

بناء پر حدیثِ باب کے لیے مخصّص ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے،[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے۔[2]

اذان کا جواب دینا واجب یا مستحب؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کا امر وجوب کے لیے ہے یا ندب کے لیے؟ جمہور کے نزدیک یہ استحباب پر محمول ہے،[3] حنفیہ کے بعض متون میں وجوب کا قول مذکور ہے،[4] البتہ شمس الائمہ حلوانی وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں اور اجابت بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، ایسے ہی اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔[5] (تم الباب)

---

(١)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب ما يقول إذا سمع المنادي ٢/ ٩١، رقم: ٦١١، ونصه: «ثم ظاهر صنيعه يقتضي ترجيح ما عليه الجمهور وهو أن يقول مثل ما يقول من الأذان إلا الحيعلتين». (ج)

(٢)التوضيح لخليل بن إسحاق المالكي، كتاب الصلاة، الإقامة ١/ ٢٧٧، ونصه: «وتستحب حكايته، وينتهي إلى الشهادتين على المشهور. وقيل إلى آخره، فيعوض عن الحيعلة الحوقلة». (ج). (ج)

(٣)الشرح الكبير للشيخ الدردير، باب في بيان أوقات الصلاة إلخ ١/١٩٦، ونصه: «(و) ندب (حكايته لسامعه) بأن يقول مثل ما يقول المؤذن إلا أن يكون مكروها، فلا يحكي، فإن سمع البعض اقتصر في الحكاية على ما سمع (لمنتهى الشهادتين) فلا يحكي الحيعلتين»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، باب الأذان ١/ ٣٠٩ ونصه: «مسألة: قال (ويستحب لمن سمع المؤذن أن يقول كما يقول»، وفي المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة ١/ ١١٣ ونصه: «والمستحب لمن سمع المؤذن أن يقول مثل ما يقول إلا في الحيعلة». (ج)

(٤)حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح للطحطاوي، كتاب الصلاة، باب الأذان ١/ ٢٠٢، و نصه: «اختلف في الإجابة، فقيل: واجبة، وهو ظاهر ما في الخانية والخلاصة والتحفة، وإليه مال الكمال». (ج)

(٥)الدر المختار، كتاب الصلاة، باب الأذان ١/ ٣٩٦- ٤٠٠، ونصه: «(ويجيب) وجوبا، وقال الحلواني: ندبا، والواجب الإجابة بالقدم ... (ويجيب الإقامة) ندبا إجماعا (كالأذان) ويقول عند قد قامت الصلاة: أقامها الله وأدامها». (ج)

بابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَى الأَذَانِ أَجْراً

(٢٠٩) عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي العَاصِ، قَالَ: إِنَّ مِنْ آخِرِ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنْ أَتَّخِذَ مُؤَذِّنًا لَايَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا»،(١) حَدِيثُ عُثْمَانَ حَدِيثٌ حَسَنٌ.

قوله: "عن عثمان بن أبي العاص قال إن من آخر ما عهد إليّ رسول الله أن أتخذ مؤذّنا لا يأخذ على الأذان أجرًا":

"أجرة على الطاعات" کا مسئلہ:

یہاں "أجرة على الطاعات" کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک:

اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت جس میں انہوں نے تعلیمِ قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی،(٢) وہ

---

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب أخذ الأجر على التأذين، رقم:٥٣١، وأخرجه النسائي، كتاب الأذان، اتخاذ المؤذن الذي لا يأخذ على أذانه أجرا، رقم:٦٧٢.(ج)

(٢)سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الأجر على تعليم القران، رقم:٢١٥٧، ٢١٥٨، ونصه: «قال: علمت رجلا القرآن، فأهدى إلي قوسا، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن أخذتها أخذت قوسا من نار، فرددتها، وأيضا عن عبادة بن الصامت قال: علمت ناسا من أهل الصفة القرآن والكتابة، فأهدى إلي رجل منهم قوسا، فقلت: ليست بمال، وأرمي عنها في سبيل الله، فسألت رسول الله ﷺ عنها، فقال: إن سرك أن تطوق بها طوقا من نار فاقبلها».(ر)

"أجرة علی الطاعات" کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہے اور حدیثِ باب بھی اسی کی مؤید ہے، چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ "أجرة علی الطاعات" ناجائز ہے،(۱) حنابلہ بھی عدمِ جواز کے قائل ہیں۔(۲)

شافعیہ کا مسلک:

جبکہ اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ تعلیمِ قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے۔(۳)

ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے، جس میں انہوں نے ایک مارگزیدہ کا سورۂ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا۔(۴)

متاخرینِ حنفیہ کا فتویٰ:

اگرچہ متقدمینِ حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدمِ جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں چونکہ مؤذنین وائمہ اور معلمین ومفتین

---

(۱) الهداية للمرغيناني، كتاب الإجارة، باب الإجارة الفاسدة ۳/۲۳۸، ونصه: «ولا الاستئجار على الأذان والحج، وكذا الإمامة وتعليم القرآن والفقه»، وكذا في الدر المختار للحصكفي، كتاب الإجارة، مطلب في الاستيجار على الطاعات ۶/۵۵، ونصه: «(لا تصح الإجارة لعسب التيس)... الأذان والحج إلخ». (ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الأذان، فصل أخذ الأجرة على الأذان ۱/۳۰۱، ونصه: «ولا يجوز أخذ الأجرة على الأذان في ظاهر المذهب». (ج)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب الأذان ۳/۱۲۷، ونصه: «(فرع) في جواز الاستئجار على الأذان ثلاثة أوجه: أصحها يجوز للإمام من مال بيت المال، ومن مال نفسه ولآحاد الناس من أهل المحلة ومن غيرهم من مال نفسه... والثاني: لا يجوز لأحد... وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة وأحمد وابن المنذر، والثالث يجوز للإمام دون آحاد الناس». (ج)

(۴) عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: انطلق نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروها، حتى نزلوا على حي من أحياء العرب، فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحي، فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء، فقال بعضهم: لو أتيتم هؤلاء الرهط الذين نزلوا، لعله أن يكون عند بعضهم شيء، فأتوهم، فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ، وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحد منكم من شيء؟ إلخ، وأخرجه أبو داود، كتاب الطب، باب كيف الرقى، رقم: ۳۹۰۰. (ر)

وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لیے انہیں بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بدنظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لیے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دے دی۔[1]

جواز کی علت حبس وقت یا مذہبِ غیر پر عمل:

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں: ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت حبسِ وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہٰذا یہ نہ "أجرة على الطاعات" ہے اور نہ "خروج عن المذهب الحنفي"،[2] لیکن اس مسلک کی رو سے جن طاعات میں حبسِ وقت نہ ہو یا حبسِ وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ حبسِ وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بناء پر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا گیا ہے اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے،[3] "وهذا كما اختار الحنفية مذهب المالكية في مسئلة المفقود؛ للضرورة، فعلى هذا لا حاجة إلى تأويل حبس الوقت" یہ قولِ ثانی زیادہ قرینِ صواب ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں ردّ و بدل ہو سکتا ہے جو مجتہد فیہ

---

(١) الدر المختار للحصكفي، كتاب الإجارة، مطلب في الاستئجار على الطاعات، ٦/٥٥، ونصه: «ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن إلخ) قال في الهداية: وبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن، وعليه الفتوى»، وكذا في البحر الرائق، كتاب الصلاة، باب الأذان ١/٢٦٨. (ج)

(٢) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الكراهية، فصل في البيع، رزق القاضي من بيت المال ٨/٢٣٧، ونصه: «وحل رزق القاضي من بيت المال... لأنه حبس نفسه لنفع المسلمين». (ج)

(٣) المبسوط للسرخسي، كتاب الإجارة، باب الإجارة الفاسدة ١٦/٣٧، ونصه: «وبعض أئمة بلخ رحمهم الله اختاروا قول أهل المدينة رحمهم الله، وقالوا: إن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله بنوا هذا الجواب على ما شاهدوا في عصرهم من رغبة الناس في التعليم بطريق الحسبة ومروءة المتعلمين في مجازات الإحسان بالإحسان من غير شرط إلخ». (ج)

ہیں، یا جن میں ادلّہ متعارض ہیں، منصوص اور متفق علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۱)

(۱) شرح القواعد الفقهية لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا، القاعدة الثالثة عشرة، ص: ۱۴۷، ونصه: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص... المراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسر المحكم». (ج)

بَابٌ مِنْه أيْضاً

(٢١١) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ: اللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ القَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الوَسِيلَةَ وَالفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ، إِلَّا حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ يَوْمَ القِيَامَةِ".(١)

اس سے قبل امام ترمذیؒ نے "باب ما يقول إذا أذن المؤذن من الدعاء" قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے۔

قوله: "آت محمدا الوسيلة":

دعائے اذان کے بعض الفاظ کی تحقیق:

"الوسيلة لغة: هي ما يتقرب به إلى الغير، والمراد ههنا ما يتقرب به إلى الله تعالى" اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے،(٢) بعض کتابوں میں جیسا کہ "عمل اليوم والليلة" میں اس کے بعد "والدرجة الرفيعة" کے الفاظ بھی منقول ہیں،(٣) لیکن حافظ ابن حجرؒ

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء، رقم: ٦١٤، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الدعاء عند الأذان، رقم: ٥٢٩.(ج)

(٢) تاج العروس للزبيدي، فصل الواو، مادة: وسل ١٥/ ٧٧٤، ونصه: «الوسيلة: ما يتقرب به إلى الغير... والمراد به في الحديث القرب من الله تعالى ...وقيل: هي منزلة من منازل الجنة».(ج)

(٣) عمل اليوم والليلة لابن السني، باب كيف مسألة الوسيلة، رقم: ٩٥، ص: ٨٧، ونصه: «حدثنا أبو عبد الرحمن، أخبرنا عمرو بن منصور... من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة».(ج)

وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں۔ (۱)

(۱)التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب الأذان، رقم:۳۰۹، ونصه: «وأخرج البخاري وأصحاب السنن من حديث جابر مرفوعا من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة ...الحديث، لكن ليس فيه "والدرجة الرفيعة"».(ج)

بَابُ مَا جَاءَ كَمْ فَرَضَ اللهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ

(۲۱۳) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: فُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ الصَّلَوَاتُ خَمْسِينَ، ثُمَّ نُقِصَتْ حَتَّى جُعِلَتْ خَمْسًا، ثُمَّ نُودِيَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّهُ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ، وَإِنَّ لَكَ بِهَذِهِ الْخَمْسِ خَمْسِينَ.(۱)

قوله: "فرضت على النبي ﷺ ليلة أسري به الصلاة خمسين ثم نقصت حتى جعلت خمسا":

"ليلة الإسراء" میں نمازوں کی کمی سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی تحقیق:

اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس (۵) سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل ہونا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ "قبل الإبلاغ" کسی کے نزدیک بھی درست نہیں،(۲) لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول حضرت کشمیریؒ پچاس (۵۰) کا حکم عالمِ بالا کے اعتبار سے تھا اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس (۵۰) ہی ہیں، کیونکہ پانچ (۵) نمازوں کا اجر

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، رقم: ۳۴۹، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱٦۲.(ج)

(۲) إرشاد الساري للقسطلاني، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ۱/۴۸۴، ونصه: «(وهي خمسون) بحسب الثواب ... وفيه جواز النسخ قبل الفعل خلافاً للمعتزلة، قال ابن المنير: لكن الكل متفقون على أن النسخ لا يتصور قبل البلاغ، وقد جاء به حديث الإسراء فأشكل على الطائفتين»، وكذا في نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الصلاة، باب افتراض الصلاة، رقم: ۳۹۳.(ج)

ملأ أعلی پر پچاس (۵۰) ہی جتنا ہوگا، [1] اس کی تائید حدیثِ باب کے اس جملے سے ہوتی ہے: "ثم نودي یا محمد، إنه لا یبدل القول لدي، وإن لك بهذا الخمس خمسین"۔

حدیثِ باب پر بعض ملحدین کا اعتراض:

پھر بعض ملاحدہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت ﷺ کو کہ یہ امت پچاس (۵۰) نمازوں کی طاقت نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا اور اگر علم تھا اور پانچ (۵) نمازیں ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس (۵۰) کا حکم دے کر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا حکمت تھی؟ [2]

جواب:

لیکن یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا، لیکن ابتداء ہی سے پانچ (۵) نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس (۵۰) نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں:

- ایک یہ کہ اس طرح امتِ محمدیہ ﷺ کو پانچ (۵) نمازوں میں پچاس (۵۰) نمازوں کا اجر بخشنا مقصود تھا اور یہ طریقہ اختیار کر کے پانچ (۵) نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور اعتماد پیدا کیا گیا۔
- دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسرت زیادہ ہوئی۔
- تیسرے آنحضرت ﷺ کو بار بار باریابی نصیب ہوئی۔
- چوتھے اس سے آنحضرت ﷺ کے درجہ تقرب اور شافع و مشفع ہونے کی صفت کا مظاہرہ ہوا۔

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء كم فرض الله إلخ ۱/۲۲۵، ونصه: «قال العلماء: كانت خمسين صلاة، ثم نسخت، وبقيت خمس صلوات، وعندي لا نسخ فيها... والآن أيضا خمسون ثوابا وأجرة، وخمس فعلا». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء كم فرض الله إلخ ۲/۲۵۱، ونصه: «ثم إن أراد أحد أن يبحث عن الحكمة في افتراض الخمسين بمثل هذا الأسلوب إلخ». (ج)

○ پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امتِ محمدیہ ﷺ کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی اور ان کے صائب الرائے ہونے کی وجہ سے ان کی فضیلت کا اظہار ہوا اور ان کے علاوہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے ادراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے، "فلو لا هذا الانتقال لم تظهر هذه الحكم"، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔[1]

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «إن فيه أمورا عدة: الأمر الأول، أن عظمة هذه المزية من الخمس حقيقة وفعلا، والخمس أجرا وثوابا... وأمثال ذلك أو ما هو فوق ذلك ما استأثر به نفسه، والله أعلم». (ج)

بَابٌ فِيْ فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ

(٢١٤) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الصَّلَوَاتُ الخَمْسُ، وَالجُمُعَةُ إِلَى الجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ تُغْشَ الكَبَائِرُ».(١)

قوله: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارات لما بينهن":

گناہوں کا کفارہ صلوات خمسہ ہیں یا نماز جمعہ؟:

اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلوات خمس لیل ونہار کے لیے کفارہ ہیں، پھر صلوٰۃ جمعہ کے پورے اسبوع کے لیے کفارہ ہونے سے کیا مزید فائدہ حاصل ہوا؟

حضرت شاہ صاحبؒ کی توجیہ:

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہی ہے اور جس طرح دنیا کی مادی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے، تو ایسا ہونا عین ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہ وہی خواص ہوں، جو کئی مفردات کے مل کر ہوتے ہیں، لہٰذا حدیثِ باب میں صلواتِ خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے اور "جمعة إلى الجمعة" کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا گیا۔(٢)

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، رقم: ٢٣٣، وأخرجه ابن ماجه، أبواب التيمم، باب تحت كل شعرة جنابة، رقم: ٥٩٨. (ج)

(٢) العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصلوات الخمس ١/٢٢٧، تحت الرقم: ٢١٤، ونصه: «ذكر كثير من فضائل الأعمال ... ويرد أنه إذا كان الصوم مثلا كفارة، فيلغو الجمعة والوضوء وغيرهما، فيقال في الجواب: إن المذكور في هذا العالم مفردات، ثم يقابل في المحشر بين الأعمال والسيئات، مثل التذكرة وقرابادين في الطب، وأي شيء يخلو عن العوارض والموانع، ومع هذا يحكم على =

علامہ عینی رحمہ اللہ کی توجیہ:

ایک جواب علامہ عینیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لیے کفارہ بنتے ہیں، ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نامۂ اعمال میں صغائر موجود ہوں، تب تو وہ ان کے لیے کفارہ بن جاتے ہیں اور اگر صغائر موجود نہ ہوں، تو وہ رفعِ درجات کا سبب بنتے ہیں، لہٰذا اگر صلوٰت خمس سے گناہ معاف ہو چکے ہیں، تو "جمعة إلى الجمعة" باعثِ رفعِ درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہے۔(۱)

قوله: "ما لم تغش الكبائر":

اس کی تشریح دو طرح کی جا سکتی ہے: ایک یہ کہ اس کو معنیٔ استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لیے کفارہ بنتے ہیں، کبائر کے لیے نہیں۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لیے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرتکب کبیرہ ہے، تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے، بعض علماء نے پہلا مفہوم مراد لیا ہے اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم" لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں ہوتا، اس لیے حنفیہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کبائر سے اجتناب نہ کیا جائے تو صغائر معاف نہیں ہوں گے،(۲) والله أعلم۔

= الأشياء بأثارها وأحكامها، فإنهم يذكرون دواء وخواصه ثم إذا كف الدواء عن التأثير لعارض آخر لا يقول أحد بكذب صاحب الكتاب، فكذلك هاهنا للأعمال تأثيرات وعوارض وموانع». (ج)

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، قبيل باب الاستنثار في الوضوء ١٣/٣، ونصه: «لا يقال: إذا كفر الوضوء فماذا تكفر الصلاة، وإذا كفرت الصلاة فماذا تكفر الجمعات، ورمضان؟ إلخ». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، أبواب الصلاة، تحقيق مذهب أهل السنة والاعتزال في غفران الكبائر ٢/٢٦٠، ونصه: «قوله: "ما اجتنب الكبائر" يحتمل معنيين: الأول: أن يكون خرج مخرج لاستثناه فمعناه إذن: إلا الكبائر، والثاني: أن يكون غاية وشرطا أي تحصل هذه الفضيلة من تكفير هذه الأعمال صغائر الرجل إذا اجتنب الكبائر فمن لم يجتنبها لا تحصل له هذا، وهذه الأخير أقرب إلى قوله تعالى: (إن تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم) والقول بكونه شرطا في باب المكفرات، ومال النووي إلى الأول، أي في حديث عثمان: ما لم يؤت كبيرة، في (باب الطهور)، والجمهور اختار وكونه استثناء لأن التقدير يؤيد مذهب

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضلِ الجَمَاعَةِ

(۲۱۵) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلَاةُ الجَمَاعَةِ تَفْضُلُ عَلَى صَلَاةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً».(۱)

قوله:"صلاة الجماعة تفضل على صلاة الرجل وحده بسبع وعشرين درجة":

ستائیس عدد کی تخصیص میں ایک لطیف نکتہ:

ستائیس (۲۷) کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں علامہ بلقینیؒ سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق تین پر ہوتا ہے، لہٰذا ایک جماعت اصلاً تین نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے، "وكل حسنة بعشر أمثالها" اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس (۳۰) نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں اور تیس (۳۰) کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل، یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے۔(۲)

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب فضل صلاة الجماعة، رقم:۶۴۵، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، رقم:۶۴۹.(ج)

(۲)فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب فضل صلاة الجماعة، تحت الرقم: ۶۴۵، ونصه: «وقرأت بخط شيخنا البلقيني في ما كتب على العمدة، ظهر لي في هذين العددين شيء لم أسبق إليه؛ لأن لفظ ابن عمر صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ، ومعناه الصلاة في الجماعة كما وقع في حديث أبي هريرة صلاة الرجل في الجماعة، وعلى هذا فكل واحد من المحكوم له بذلك صلى في جماعة، وأدنى الأعداد التي يتحقق فيها ذلك ثلاثة حتى يكون كل واحد صلى في جماعة، وكل واحد منهم أتى بحسنة، وهي بعشرة فيحصل من مجموعه ثلاثون، فاقتصر في الحديث على الفضل الزائد، وهو سبعة وعشرون دون الثلاثة التي هي أصل ذلك».(ج)

یہ توجیہ ان روایات کے مطابق ہے جن میں "سبع وعشرین" کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں "خمس وعشرین" آیا ہے،(١) وہ اس حساب پر پوری نہیں اترتی۔

روایاتِ "سبع وعشرین" اور "خمس وعشرین" میں تطبیق:

پھر جن روایات میں "سبع وعشرین" کے بجائے "خمس وعشرین" وارد ہوا ہے، ان کا بظاہر "سبع وعشرین" کے ساتھ تعارض پایا جارہا ہے، اس تعارض کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لیے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں: بعض نے کہا کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یہ کہ اختلاف خشوع وخضوع کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ "خمس وعشرین" مسجدِ حی کے لیے ہے اور "سبع وعشرین" مسجد جامع کے لیے۔(٢)

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور جواب دیا ہے، جو حافظ بلقینیؒ کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہٰذا جن روایات میں پچیس (٢٥) کا عدد مذکور ہے وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے اور جن روایات میں ستائیس (٢٧) کا عدد مذکور ہے، وہاں اجر فضیلت کے ساتھ دو آدمیوں کے اجر اصل کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، اس طرح وہ ستائیس ہوگیا،(٣) والله تعالی أعلم۔

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة وغيرها، رقم: ٦٤٦، ونصه: «عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي صلي الله عليه وسلم يقول: صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة». (ر،ز)

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الطهارة، باب فضل صلاة الجماعة ١٣٢/٢، تحت الرقم: ٦٤٥، ونصه: «وقد جمع بين روايتي الخمس والسبع بوجوه: منها أن ذكر القليل لا ينفي الكثير ... رابعها: الفرق بقرب المسجد وبعده، خامسها: الفرق بحال المصلي كأن يكون أعلم أو أخشع، سادسها: الفرق بإيقاعها في المسجد أو في غيره». (ج)

(٣) المصدر السابق ١٣٣/٢، تحت الرقم: ٦٤٥، ونصه: «وظهر لي في الجمع بين العددين أن أقل الجماعة إمام ومأموم، فلولا الإمام ما سمي المأموم مأموما، وكذا عكسه، فإذا تفضل الله على من صلى جماعة بزيادة خمس وعشرين درجة حمل الخبر الوارد بلفظها على الفضل الزائد، والخبر الوارد بلفظ سبع وعشرين على الأصل والفضل». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلا يُجِيْبُ

(۲۱۷) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ فِتْيَتِي أَنْ يَجْمَعُوا حُزَمَ الحَطَبِ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَتُقَامَ، ثُمَّ أُحَرِّقَ عَلَى أَقْوَامٍ لَايَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ».(۱) ... وَسُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ رَجُلٍ يَصُومُ النَّهَارَ وَ يَقُومُ اللَّيْلَ، لَا يَشْهَدُ جُمْعَةً وَلَا جَمَاعَةً؟ فَقَالَ: هُوَ فِي النَّارِ.

یہاں اجابت سے مراد اجابتِ عملی، یعنی جماعت میں شریک ہونا مراد ہے۔

قوله: "ثم أحرق على أقوام لايشهدون الصلاة":

باجماعت نماز پڑھنے میں فقہاء کے مختلف اقوال:

امام احمدؒ کا مسلک اس روایت کی بناء پر یہ ہے کہ شہودِ جماعت فرضِ عین ہے۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول وجوب کا ہے۔(۳)

امام شافعیؒ اسے فرضِ کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں۔(۴)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الخصومات، باب إخراج أهل المعاصي والخصوم إلخ، رقم: ۲۴۲۰، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الذين يتخلفون عن صلاة الجماعة والجمعة، رقم: ۶۵۱. (ج)

(۲) كشاف القناع عن متن الإقناع، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة ۱/ ۴۴۷، ونصه: «(وهي) أي الجماعة (واجبة وجوب عين)؛ لقوله تعالى: وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة، فلتقم طائفة منهم معك، فأمر بالجماعة حال الخوف، ففي غيره أولى ... أن الشارع شرعها حال الخوف على صفة لاتجوز إلا في الأمن». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، باب واجبات الصلاة ۱/ ۴۵۷، ونصه: «أن صلاة الجماعة واجبة على الراجح في المذهب». (ج)

(۴) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة ۴/ ۱۸۳، ونصه: «أما =

امام ابوحنیفہ ؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ (۱)

پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں اور ان کا باب بہت وسیع ہے۔

حضرت شاہ صاحب ؒ کی رائے:

حضرت شاہ صاحب ؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآلِ کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں؛ کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض وواجب سے کم نہیں ہونا چاہیے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے، تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنابلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض وواجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیشِ نظر اعذارِ ترکِ جماعت کا باب وسیع کر دیا اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہٰذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا۔ (۲)

= حكم المسألة فالجماعة مأمور بها؛ للأحاديث الصحيحة المشهورة، وإجماع المسلمين، وفيها ثلاثة أوجه، لأصحابنا أحدها: أنها فرض كفاية، والثاني: سنة، وذكر المصنف دليلهما، والثالث: فرض عين...قال الرافعي: وقيل: إنه قول للشافعي، والصحيح أنها فرض كفاية، وهو الذي نص عليه الشافعي في كتاب الإمامة». (ج)

(۱) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، باب الإمامة ۱/۵۵۲، ونصه: «والجماعة سنة مؤكدة للرجال... وقيل: واجبة، وعليه العامة إلخ»، وفي درر الحكام لملا خسرو، كتاب الصلاة، حكم صلاة الجماعة ۱/۸۴، ونصه: «(الجماعة سنة مؤكدة)، وقيل: فرض (للرجال)، (قوله: الجماعة سنة مؤكدة هو الأصح) وفي شرح بكر خواهر زاده أنها مؤكدة غاية التأكيد». (ج)

(۲) فيض الباري للكشميري، كتاب الصلاة، باب وجوب صلاة الجماعة ۲/۲۴۰، ونصه: «والخلاف في الحقيقة راجع إلى نظر معنوي، وهو أنه قلما يكون فرض من الفرائض إلا تتطرق إليه الأعذار، ألا ترى أن الجماعة قد ورد فيها الوعيد على تاركها، ثم جاءت فيه الرخصة بأمور يسيرة، كحضرة الطعام وغيرها، فيتعسر الحكم في مثله، فيجيء واحد من المجتهدين، ويلاحظه مع تلك الأعذار، ويحكم على المجموع، فلا يمكنه الحكم بالوجوب والافتراض؛ لأنه إذا دخلت تلك الأعذار في نظره، وحكم ملاحظا إياها، فقد ثبت تركها، فانحط عن مرتبة الفرض، ونزل إلى النية، ومن قطع نظره عن تلك الأعذار، ولاحظه من حيث هو هو، وراعى الوعيد الوارد فيه، لم يمكنه أن يحكم عليه إلا بالافتراض». (ج)

قوله: "وسئل ابن عباس عن رجل يصوم النهار، ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جماعة فقال: هو في النار":

یعنی عارضی طور پر سزا بھگتنے کے لیے اسے جہنم میں ڈالا جائے گا اور آگ میں رہے گا، یا پھر اس سے مراد وہ شخص ہے جو جماعت کے استخفاف اور تہاون کی وجہ سے یا اس کی مشروعیت سے انکار کی بناء پر جماعت میں نہ جاتا ہو، اس صورت میں "في النار" کا مطلب "خالداً فيها" ہوگا۔[1]

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الطهارة، باب في من سمع النداء فلا يجيب ۱/۲۴۰، ونصه: «قوله فقال: هو في النار، أي غير مخلد»، وفي سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في من سمع النداء فلا يجيب، رقم: ۲۱۸، ونصه: «ومعنى الحديث أن لا يشهد الجماعة، والجمعة رغبة عنها، واستخفافاً بحقها، وتهاوناً بها». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَه ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ

(۲۱۹) حَدَّثَنَا جابِرُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ الأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: شَهِدْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَجَّتَهُ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ فِي مَسْجِدِ الخَيْفِ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ انْحَرَفَ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلَيْنِ فِي أُخْرَى القَوْمِ لَمْ يُصَلِّيَا مَعَهُ، فَقَالَ: «عَلَيَّ بِهِمَا»، فَجِيءَ بِهِمَا تُرْعَدُ فَرَائِصُهُمَا، فَقَالَ: «مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تُصَلِّيَا مَعَنَا»، فَقَالَا: يَا رَسُولَ الله، إِنَّا كُنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا، قَالَ: «فَلَا تَفْعَلَا، إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ».[1]

قوله: ”إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة“:

انفرادی نماز پڑھنے کے بعد بنیت نفل جماعت میں شریک ہونا:

جو شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے، تو اس جماعت میں بنیتِ نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بناء پر مسنون ہے۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب فيمن صلى في منزله ثم أدرك الجماعة يصلي معهم، رقم: ۵۷۵، وأخرجه النسائي، باب الإمامة، إعادة الفجر مع الجماعة لمن صلى وحده، رقم: ۸۵۸. (ج)

ائمۂ ثلاثہ کا مسلک:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لیے عام مانتے ہیں۔(۱)

امام مالکؒ نمازِ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں،(۲) امام شافعیؒ کا دوسرا قول تو مذہب احناف کے قریب ہے اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملائے اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے۔(۳)

حنفیہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لیے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین

---

(۱)المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة ۲۲۲/۴، ونصه: «ومن صلى منفردا، ثم أدرك جماعة يصلون، استحب له أن يصلي معهم»، وفي مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه لابن كوسج ۲۱۱/۲، ونصه: «قلت لأحمد... إذا صلى مرة يعيد في الجماعة؟ قال: إذا أقيمت الصلاة وهو في المسجد يعيد... قال إسحاق: كما قال».(ج)

(۲)الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، كتاب الصلاة، باب إعادة الصلاة في جماعة ۲۱۸/۱، ونصه: «ومن صلى وحده، ثم وجد جماعة تصلي تلك الصلاة بعينها في وقتها، فحسن له أن يدخل فيصليها معهم، ولو كان في مسجد أو غيره، فأقيمت تلك الصلاة التي صلاها منفردا لم يخرج حتى يصليها معهم، وهذا في كل صلاة إلا المغرب».(ج)

(۳)الممتع في شرح المقنع لزين الدين التنوخي الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة ۴۵۵/۱، ونصه: «فإن صلى، ثم أقيمت الصلاة، وهو في المسجد استحب له إعادتها إلا المغرب»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة ۲۲۳/۴، ونصه: «ولا يعيد الصبح والعصر؛ لأن الثانية نافلة والنافلة بعدهما مكروهة، ولا المغرب؛ لأنه لو أعادها لصارت شفعا... فعلى هذا إن كانت الصلاة مغربا فوجهان حكاهما الخراسانيون، الصحيح منهما: أنه يعيدها كالمرة الأولى، والثاني: يستحب إذا سلم الإمام أن يقوم بلا سلام، فيأتي بركعة أخرى، ثم يسلم».(ج)

رکعتوں میں نفل مشروع نہیں۔[1]

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال:

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نمازِ فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔[2]

حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:

حنفیہ کا استدلال "سنن الدار قطني" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا صليت في أهلك، ثم أدركت الصلاة، فصلها إلا الفجر والمغرب"۔

اس میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا؛ کیونکہ علتِ نہی دونوں میں مشترک ہے،[3] واضح رہے کہ یہ حدیث موقوفاً[4] ومرفوعاً دونوں طرح مروی

---

(۱) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب إدراك الفريضة ۱/۹۶، ونصه: «(وكره) تحريما للنهي (خروج من لم يصل من مسجد... (و) إلا (لمن صلى الظهر والعشاء) وحده (مرة) فلا يكره خروجه بل تركه للجماعة (إلا عند) الشروع في (الاقامة) فيكره لمخالفته الجماعة بلا عذر، بل يقتدي متنفلا لما مر (و) إلا (لمن صلى الفجر والعصر والمغرب مرة) فيخرج مطلقا (وإن أقيمت) لكراهة النفل بعد الاوليين، وفي المغرب أحد المحظورين ...اء، أو مخالفة الامام بالاتمام». (ج)

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيها ۴/۱۷۲، ونصه: «واحتج أصحابنا بحديث... رواه البخاري ومسلم وعن يزيد بن الأسود رضي الله عنه قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجته، وصليت معه صلاة الصبح... فإنها لكما نافلة». (ج)

(۳) بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب في من صلى في منزله ثم أدرك إلخ ۳/۴۴۱، تحت الرقم: ...، ونصه: «ومذهب الحنفية في ذلك أنه إذا صلى أحد صلاة، ثمّ أدرك جماعة يصليها، فقالوا: يدخل فيها إلّا الفجر والعصر والمغرب... وفيه حديث صريح أخرجه الدار قطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا صليت في أهلك، ثم أدركت فصلها إلا الفجر والمغرب... فإذا ثبت هذا، فلا يخفى وجه تعليل ... الفجر مما يلحق به العصر». (ج)

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي في رحله ثم يأتي المسجد والناس يصلون، رقم: ۲۱۴۷، ونصه: «إن ابن عمر قال: إن صليت في أهلك، ثم أدركت الصلاة فصلها إلا الصبح والمغرب؛ فإنهما لا يعادان في يوم»، وكذا في مصنف عبدالرزاق، رقم: ۳۹۳۹. (ر)

ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح انطاکی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں اور "زيادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے ان کی روایت معتبر ہے،[۱] اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں، حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔[۲]

جہاں تک حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متناً مضطرب ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں یہ واقعہ نمازِ فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی "كتاب الآثار"[۳] اور امام محمدؒ کی "كتاب الآثار"[۴] میں اس کو نمازِ ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے، اگر رفعِ اضطراب کے لیے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے، تو "كتاب الآثار" کی روایتیں سنداً زیادہ قوی ہیں، جو امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ صاحب "معارف السنن" تحریر کرتے ہیں: "وإسناد مسانيد أبي حنيفة من طريق الهيثم عن جابر أحسن حالاً منه (أي من إسناد رواية الباب) بلا ريب، وفيه الظهر لا الصبح" اس طرح یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں،[۵] والله أعلم۔

---

(۱) ملاحظہ: حدیثِ مذکور کی مرفوعیت اگرچہ "معارف السنن" (۲/۲۷۰)، "بذل المجهود" (۳/۳۴۱)، "لمعات التنقيح" (۳/۲۱۲) اور "مرقاة" (۳/۸۸۶) میں "سنن الدار قطني" کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے، لیکن "سنن الدار قطني" یا کسی اور کتاب میں ہمیں یہ حدیث مرفوعاً مل سکی۔ (ج)

(۲) البناية شرح الهداية للعيني، كتاب الصلاة، فصل في الأوقات التي تكره فيها الصلاة ۲/۶۷، ونصه: «تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر». (ج)

(۳) كتاب الآثار لأبي يوسف، في الأضحى ۱/۶۵، رقم: ۳۲۱، ونصه: «أن رجلين صليا الظهر في بيوتهما، وهما يريان أن الناس قد صلوا، ثم أتيا المسجد، فإذا النبي صلى الله عليه وسلم يصلي». (ج)

(۴) كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني، كتاب الصلاة، باب من صلى الفريضة ۱/۲۱۷، رقم: ۹۷، ونصه: «أن رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم صليا الظهر في منازلهما، وهما يريان أن الصلاة قد صليت، فدعاهما النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلخ». (ج)

(۵) معارف [illegible] ... جاء في الرجل يصلي وحده ۲/۲۷۷. (ر)

بابُ مَاجَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِيْ مَسْجِد قَدْ صُلِّيَ فِيْهِ مَرَّة

(٢٢٠) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ وَقَدْ صَلَّى رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَيُّكُمْ يَتَّجِرُ عَلَى هذا؟»، فَقَامَ رَجُلٌ فَصَلَّى مَعَهُ.(١)

قوله: "أيكم يتجر على هذا":

حدیثِ باب میں لفظِ "یتجر" کی وضاحت:

"یتجر" یہ تجارت سے بھی مشتق ہوسکتا ہے، یعنی اخروی تجارت، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون اس کے ساتھ نماز پڑھ کر نیکی کی تجارت کرے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجر سے نکلا ہو اور اصل میں "یأتجر" ہو، جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "أن تتزر"(٢) (جو ازار سے نکلا ہے) اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے۔(٣)

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الجمع في المسجد مرتين، رقم: ٥٧٤. (ج)

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يصيب منها ما دون الجماع، رقم: ٢٦٨، ونصه: «عن عائشة قالت: كان رسول الله يأمر إحدانا إذا كانت حائضا أن تتزر، ثم يضاجعها زوجها الخ». (ر)

(٣) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، حرف الهمزة، باب الهمزة مع الجيم ١/٢٥، ونصه: «إن رجلا دخل المسجد، وقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم صلاته، فقال: من يتجر فيقوم، فيصلي معه. الرواية إنما هي يأتجر، وإن صح فيها يتجر، فيكون من التجارة لا من الأجر، كأنه بصلاته معه قد حصل لنفسه تجارة أي مكسبا». (ج)

قوله: "فقام رجل":

"السنن الکبری" کی روایت کے مطابق یہ صاحب حضرت ابوبکر صدیق تھے۔ (۱)

قوله: "وصلّی معه":

یہ جماعتِ ثانیہ تھی۔

جماعت ثانیہ سے متعلق حنابلہ کا مسلک اور دلائل:

اس سے استدلال کر کے حنابلہ اور اہلِ ظاہر جماعتِ ثانیہ کے جواز کے قائل ہیں۔ (۲)

حنابلہ کی دوسری دلیل حضرت انس کا وہ واقعہ ہے جسے امام بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے "وجاء أنس بن مالك إلی مسجد قد صلی فیه، فأذن، وأقام، وصلی جماعة"(۳) یہ حدیث "السنن الکبری" میں بھی مروی ہے اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انس کے ساتھ جماعت میں بیس (۲۰) آدمی شریک تھے۔ (۴)

جمہور کا مسلک:

لیکن ائمۂ ثلاثہ اور جمہور رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں

---

(۱) السنن الکبری للبیهقي، رقم: ۵۰۱۴، ونصه: «فقام أبو بکر فصلی معه، وقد کان صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم». (ر)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، کتاب الصلاة، فصل إعادة الجماعة في المسجد ۱۳۳/۲، ونصه: «ولا یکره إعادة الجماعة في المسجد، ومعناه أنه إذا صلی إمام الحي، وحضر جماعة أخری استحب لهم أن یصلوا جماعة ولنا... روی أبو سعید قال: جاء رجل، وقد صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: أیکم یتجر علی هذا». (ج)

(۳) أخرجه البخاري، کتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، قبیل الرقم: ۶۴۵. (ر)

(۴) السنن الکبری للبیهقي، کتاب الصلاة، باب الجماعة في مسجد قد صلي فیه إلخ، رقم: ۵۰۱۵، ونصه: «فجاء أنس بن مالك في نحو من عشرین من فتیانه، فقال: أصلیتم؟ قلنا: نعم، فأمر بعض فتیانه، فأذن، وأقام، ثم تقدم، فصلی بهم». (ر)

ایک مرتبہ اہلِ محلہ نماز پڑھ چکے ہوں، وہاں تکرارِ جماعت مکروہ تحریمی ہے،(۱) البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت کے نماز ادا کر لی جائے، تو جائز ہے،(۲) لیکن مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں۔(۳)

تکرارِ جماعت کے جواز کی بعض صورتیں:

البتہ اگر کسی مسجد میں غیر اہلِ محلہ نے آکر جماعت کر لی ہو، تو اہلِ محلہ کو دوبارہ جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہلِ محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو، جس کی اطلاع دوسرے اہلِ محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لیے تکرارِ جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن مقرر نہ ہوں، تو اس میں بھی تکرارِ جماعت جائز ہے،(۴) ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرارِ جماعت جائز نہیں۔

---

(۱) رد المحتار، كتاب الصلاة، باب الإمامة ۱/ ۵۵۲، ونصه: «(قوله ويكره) أي تحريما لقول الكافي لا يجوز، والمجمع لا يباح، وشرح الجامع الصغير إنه بدعة كما في رسالة السندي (قوله بأذان وإقامة إلخ) عبارته في الخزائن: أجمع مما هنا ونصها: يكره تكرار الجماعة في مسجد محلة بأذان وإقامة»، وفي شرح الزرقاني على مختصر الخليل، باب الوقت، فصل في حكم الجماعة ۲/ ۲۶، ونصه: «(و) كره (إعادة) أي صلاة (جماعة) بإمام (بعد) صلاة إمام (الراتب)»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، فضل الجماعة والصلاة معهم ۱/ ۱۸۰، ونصه: «وإن صلى جماعة في مسجد له إمام، ثم صلى فيه آخرون في جماعة بعدهم كرهت ذلك لهم». (ج)

(۲) رد المحتار، كتاب الصلاة، مطلب في تكرار الجماعة في المسجد ۱/ ۵۵۳، ونصه: «عن أبي يوسف أنه إذا لم تكن الجماعة على الهيئة الأولى لا تكره وإلا تكره». (ج)

(۳) منحة الخالق على حاشية البحر الرائق لابن عابدين، كتاب الصلاة، باب الإمامة ۱/ ۳۶۲، ونصه: «أقول: ومفاد هذه النقول كراهة التكرار مطلقا، أي ولو بدون أذان وإقامة، وأن معنى قول قاضي خان: المار يصلي بغير أذان وإقامة أنه يصلي منفردا لا بالجماعة بدليل التعليل والاستدلال بالمروي عن الصحابة، ويؤيده قوله في الظهيرية، وظاهر الرواية أنهم يصلون وحدانا». (ج)

(۴) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، مطلب: في تكرار الجماعة في المسجد ۱/ ۵۵۲، ونصه: «يكره تكرار الجماعة في مسجد محلة بأذان وإقامة إلا إذا صلى بهما فيه أولا غير أهله، لو أهله لكن بمخافتة الأذان، ولو كرر أهله بدونهما، أو كان مسجد طريق جاز إجماعا؛ كما في مسجد ليس له إمام ولا مؤذن، ويصلي الناس فيه فوجا فوجا». (ج)

تکرارِ جماعت کے عدمِ جواز پر جمہور کا استدلال:

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل طبرانی رحمہ اللہ کی "المعجم الأوسط"(۱) میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے: "إن رسول الله صلي الله عليه وسلم أقبل من نواحي المدينة يريد الصلاة، فوجد الناس قد صلوا، فمال إلى منزله، فجمع أهله، فصلى بهم"(۲) علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں یہ روایت نقل کر کے فرماتے ہیں: "رجاله ثقات"(۳) ظاہر ہے کہ اگر جماعتِ ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی، تو آپ ﷺ مسجد نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہٰذا آپ ﷺ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرارِ جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔

بعض حضرات حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو پیچھے گذری: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لقد هممت أن آمر فتيتي أن يجمعوا حزم الحطب، ثم آمر بالصلاة، فتقام، ثم أحرق على أقوام لا يشهدون الصلاة"۔(۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے اور اگر تکرارِ جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں،(۵) نیز حدیثِ باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجدِ نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو اور حقیقت یہ ہے کہ تکرارِ جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرار جماعت کا رواج ہوتا ہے

---

(۱) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ما استدل به على كراهة تكرار الجماعة إلخ، ص: ۱۳۵، ونصه: «قال النيموي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ۲/۴۵: رجاله ثقات». (ر)

(۲) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، رقم: ۴۶۰۱. (ج)

(۳) مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الصلاة، باب في من جاء إلى المسجد إلخ ۲/۴۵، رقم: ۲۱۷۷. (ر)

(۴) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في من سمع النداء فلا يجيب، رقم: ۲۱۷. (ج)

(۵) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الصلاة، باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة، تحت الرقم: ۱۲۵۸، ونصه: «فلو كانت الجماعة الثانية مشروعة لم يهم بإحراق من تخلف عن الأولى؛ لاحتمال إدراكه الثانية». (ج)

وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہوجاتے ہیں؛ کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعتِ ثانیہ کو جائز رکھنے میں جھگڑوں کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے۔

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب اور واقعۂ انسؓ کی توجیہ:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت کل دو آدمیوں پر مشتمل تھی اور تداعی کے بغیر تھی اور بغیر تداعی کے تکرارِ جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیاناً ایسا کرلیا جائے [1] اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار (۴) آدمی ہوجائیں، [2] نیز حدیثِ باب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ متنفل تھے اور مسئلہ مبحوث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، [3] نیز اباحت وکراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ صحابۂ کرامؓ میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرارِ جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیثِ باب کا واقعہ اجازتِ عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابۂ کرامؓ کا عمل اس کے مطابق ہوتا۔

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجدِ طریق ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ "مسند أبي يعلى" [4] میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی [5] اور اس نام سے مدینہ طیبہ

---

(۱) شرح أبي داود للعيني، كتاب الصلاة، باب في من صلى في منزله ثم أدرك الجماعة يصلي معهم ۶۵/۳، ونصه: «والجواب عما استدل به الشافعي: أن فيه أمر واحد، وهو لا يكره، وإنما يكره إذا كان على سبيل التداعي والاجتماع إلخ». (ج)

(۲) رد المحتار لابن عابدين، كتاب الصلاة، فائدة التسليم بعد الأذان ۱ /۳۹۵، ونصه: «وعن أبي حنيفة لو كانت الجماعة أكثر من ثلاثة يكره التكرار وإلا فلا». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة ۲ /۲۸۸، ونصه: «وأما واقعة حديث الباب فلا تقوم بها حجة للمجوزين على الجمهور؛ فإن المسألة الخلافية أن الإمام والمأموم كلاهما مفترضان، وفي حديث الباب كان المأموم متنفلا». (ج)

(۴) مسند أبي يعلى الموصلي، رقم: ۴۳۵۵، عن الجعد أبي عثمان قال: مر بنا أنس بن مالك في مسجد بني ثعلبة فقال: أصليتم، قال: قلنا: نعم، وذاك صلاة الصبح، فأمر رجلا، فأذن، وأقام، ثم صلى بأصحابه. (ج)

(۵) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة ۲/ ۱۰۹، تحت الرقم: ۶۴۴، ونصه: «وجاء أنس، وصله أبو يعلى في مسنده من طريق الجعد أبي عثمان، قال: مر بنا أنس بن مالك في مسجد بني ثعلبة». (ر،ز)

میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی،[۱] ورنہ مدینہ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا إذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى"[۲] یہ جماعتِ ثانیہ کی نفی پر بالکل صریح ہے۔

اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانية في تحقيق الجماعة الثانية" قابلِ مطالعہ ہے، والله سبحانه وتعالى أعلم۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة ۲/۲۹۰، ونصه: «فأثر أنس ... وقع فيه أنه كان في مسجد بني رفاعة، وفي آخر أنه في مسجد بني ثعلبة، وليس هذا المسجد ولا ذاك من المساجد المعروفة في عهد النبوة...فيحتمل أن يكون مسجد شارع أو طريق وممر». (ج)

(۲) المصدر السابق، كتاب الصلاة، بحث الجماعة الثانية والمذاهب فيها ۲/۲۸۸، ونصه: «وقال الراقم: ويعارضه ما روي عن أنس أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى، كما في البدائع وحديث أنس هذا وإن لم نطلع عليه، غير أن ابن أبي شيبة عنده عن الحسن عن الصحابة أنهم كانوا يصلون فرادى كما حكاه شيخنا رحمه الله في تعليقاته على آثار السنن للنيموي، والله أعلم». (ر)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوْفِ

(۲۲۷). عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَوِّي صُفُوفَنَا، فَخَرَجَ يَوْمًا، فَرَأَى رَجُلًا خَارِجًا صَدْرُهُ عَنِ الْقَوْمِ، فَقَالَ: «لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ الله بَيْنَ وُجُوهِكُمْ».(۱)

قوله: "لتسوّنّ صفوفكم":

دورانِ نماز صفوں کی درستگی کی شرعی حیثیت:

یہ خبر بمعنی انشاء ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ "سنن صلاۃ" میں "تسوية الصفوف" سب سے زیادہ مؤکد ہے، بلکہ بعض حضرات نے اسے واجب بھی کہا ہے،(۲) البتہ اس پر بھی جمہور متفق ہیں کہ یہ "شرائط الصلاۃ" میں سے نہیں، لہٰذا اس کے بغیر بھی نماز ہوجاتی ہے،(۳) صرف علامہ ابن حزمؒ ظاہری

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها، رقم:۷۱۷، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم: ۳۲۴.(ج)

(۲)عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب إثم من لم يتم الصفوف ۲۵۷/۵، تحت الرقم: ۲۲۴، ونصه: «مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث إن أنسا حصل منه الإنكار على عدم إقامتهم الصفوف، وإنكاره يدل على أنه يرى تسوية الصفوف واجبة، فتارك الواجب آثم، وظاهر ترجمة البخاري يدل على أنه أيضا يرى وجوب التسوية»، وفي نيل الأوطار للشوكاني، كتاب الصلاة، باب الحث على تسوية الصفوف إلخ ۲۲۳/۳، تحت الرقم: ۱۱۳۰، ونصه: «وعن ابن عمر عند أحمد وأبي داود. قوله: (سووا صفوفكم) فيه أن تسوية الصفوف واجبة».(ج)

(۳)عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب إقبال الإمام الناس عند تسوية الصفوف ۲۵۴/۵، تحت الرقم: ۷۱۸، ونصه: «بل الصواب أن يقول: فلتكن التسوية واجبة بمقتضى الأمر، ولكنها ليست من واجبات الصلاة بحيث أنه إذا تركها فسدت صلاته أو نقصتها».(ج)

سے منقول ہے کہ وہ عدمِ تسویہ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن ان کا یہ مذہب شاذ ہے۔[1]

قوله: "أو ليخالفن الله بين وجوهكم":

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا اور دوسرے یہ کہ تمہارے چہروں کو مسخ کر دیا جائے گا،[2] پہلے معنی کی تائید بعض دوسری روایات سے ہوتی ہے، چنانچہ "سنن أبي داود" کی ایک روایت میں "أو ليخالفن الله بين قلوبكم" کے الفاظ آئے ہیں اور دوسرے معنی کی تائید "مسند أحمد" کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مخالفت کی بجائے "طمس" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔[3] والله أعلم۔

---

(۱) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الصلاة، مسألة رجل صلى خلف الصف ۲/۳۷۲، ونصه: «مسألة: وأيما رجل صلى خلف الصف بطلت صلاته، ولا يضر ذلك المرأة شيئا، وفرض على المأمومين تعديل الصفوف»، وفي فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قوله: باب إثم من لم يتم الصفوف ۲/۲۱۰، تحت الرقم: ۷۲۴، ونصه: «أفرط ابن حزم فجزم بالبطلان». (ج)

(۲) شرح المشكاة للطيبي، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف ۴/۱۱۴۰، تحت الرقم: ۱۰۸۵، ونصه: «وإيقاع المخالفة كناية عن المهاجرة والمعاداة... فقيل: تغير صورتها إلى صورة أخرى». (ج)

(۳) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب تسويه الصفوف، رقم: ۶۶۲، نیز اسی باب میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت مروی ہے، قال: كان رسول الله يتخلل الصف يدخل بينهم من ناحية إلى ناحية، يمسح صدورنا ومناكبنا، ويقول: لا تختلفوا بالتقدم والتأخر في الصفوف، فيختلف قلوبكم إلخ»، وأخرجه أحمد في مسنده، تتمة مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي إلخ، رقم: ۲۲۲۲۵، ونصه: «عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لتسون الصفوف أو لتطمسن وجوهكم»، وكذا في إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب الصلاة، باب سنية تسوية الصف ورصها ۴/۳۱۸. (ر)

بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيَنِي مِنكُمْ أولُوالأَحْلامِ والنُّهى

(۲۲۸) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لِيَلِيَنِّي مِنْكُمْ أُولُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ». [۱]

قوله: "ليليني منكم أولو الأحلام والنهى":

سمجھدار مقتدیوں کا امام کے قریب ہونے میں حکمتیں:

"أحلام" جمع حلم بكسر الحاء، "والنهى" العقول، [۲] مطلب یہ ہے کہ اہل بصیرت لوگوں کو میرے قریب کھڑا ہونا چاہیے اور اس کی کئی حکمتیں ہیں: ایک تو یہ کہ اگر استخلاف کی ضرورت پیش آئے، تو امامت کے لائق آدمی فوراً مل سکے، دوسرے یہ کہ نسیان وغیرہ کی صورت میں صحیح لقمہ دیا جاسکے، تیسرے یہ کہ یہ حضرات آنحضرت ﷺ کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر دوسرے لوگوں تک پہنچا سکیں، پہلے دو سبب چونکہ آج بھی باقی ہیں اس لیے اس حکم کا اطلاق موجودہ زمانہ پر بھی ہوگا۔ [۳]

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم: ۴۳۲، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف وكراهية التأخر، رقم: ۶۷۴. (ج)

(۲) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري، باب الحاء مع اللام، حلم ۱/۴۳۴، ونصه: «وفي حديث صلاة الجماعة "ليليني منكم أولو الأحلام والنهى" أي ذوو الألباب، العقول، واحدها حلم بالكسر، وكأنه من الحلم: الأناة والتثبت في الأمور». (ج)

(۳) شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الصلاة، باب ما يجوز من التسبيح والحمد فى الصلاة للرجال ۳/۱۹۰، تحت الرقم: ۱۵۵، ونصه: «ليليني منكم ذوو الأحلام والنهى، يعني والله أعلم ليحفظوا عنه، ويعوا ما كان منه فى صلاته، وكذلك يصلح أن يقوم فى الصف الأول من يصلح أن يلقن الإمام ما تعامى عليه من القراءة، ومن يصلح للاستخلاف فى الصلاة». (ج)

قوله: "وإياكم وهيشات الأسواق":

لفظِ "هيشات الأسواق" کی تشریح:

"ھیشات" ھیشۃ کی جمع ہے، جس کے معنی "شور وشغب" کے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کا ماقبل کے جملوں سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک مستقل جملہ ہے، جس میں کثرت کے ساتھ بازار کی آمد ورفت کو منع کیا گیا ہے[1] اور بعض نے کہا ہے کہ یہ ماقبل کے جملوں سے مربوط ہے اور مطلب یہ ہے کہ مسجد میں ایسا شور نہ مچاؤ جیسا بازاروں میں ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بازار کے شور وشغب میں ایسے مشغول نہ ہو کہ نماز میں میرے قریب کھڑے ہونے میں رکاوٹ ہو۔[2]

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء ليليني منكم ۱/۲۳۷، تحت الرقم: ۲۲۸، ونصه: «هيشات الأسواق، قيل: إنه كلام مستأنف، ونهى عن الذهاب إلى الأسواق بلا ضرورة». (ج)

(۲) لمعات التنقيح لعبد الحق الدهلوي، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف ۳/۲۲۲، تحت الرقم: ۱۰۸۹، ونصه: «وهيشات الأسواق ... والمراد ههنا التحذير عن ارتفاع الأصوات في المساجد؛ كما ترفع في الأسواق ... أو التشاغل بهيشات الأسواق وأمورها؛ فإنه مانع من أن يسبقوا ويلوني». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي

(۲۲۹) عَنْ عَبْدِ الحَمِيدِ بْنِ مَحْمُودٍ، قَالَ: صَلَّيْنَا خَلْفَ أَمِيرٍ مِنَ الأُمَرَاءِ، فَاضْطَرَّنَا النَّاسُ فَصَلَّيْنَا بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ فَلَمَّا صَلَّيْنَا، قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: «كُنَّا نَتَّقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».(۱)

قوله:''صليناخلف أميرمن الأمراء، فاضطرناالناس فصلينابين الساريتين، فلما صلينا، قال أنس بن مالك: كنا نتقي هذا على عهد رسول الله'':

ستونوں کے درمیان صف بندی میں علماء کے اقوال:

اسی حدیث سے استدلال کرکے امام احمدؒ وامام اسحاقؒ اور بعض اہل ظواہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔(۲)

شافعیہ اور مالکیہ بلاکراہت اس کے جواز کے قائل ہیں۔(۳)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الصفوف بين السواري، رقم: ۶۷۳. (ج)

(۲)المغني لابن قدامه الحنبلي، كتاب الصلاة، فصل يستحب أن يقف الإمام في مقابلة وسط الصف ۱۶۱/۲، ونصه: «ولا يكره للإمام أن يقف بين السواري، ويكره للمأمومين؛ لأنها تقطع صفوفهم»، وفي سنن الترمذي تحت حديث الباب، ونصه: «وقد كره قوم من أهل العلم: أن يصف بين السواري، وبه يقول أحمد، وإسحاق». (ج)

(۳)النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية الصف بين السواري ۲۲۲/۴، ونصه: «ورخص فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن المنذر قياسا على الإمام والمنفرد, قالوا: وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة بين ساريتين»، وفي شرح التلقين للمازري المالكي، فصل الأماكن التي نكره فيها الصلاة ۷۰۳/۱، ونصه: «الصف بين السواري لم يزل ذلك يعمل به عندنا، ولم أسمع أحدًا أنكره، ولا كرهه». (ج)

احناف سے اس بارے میں کوئی تصریح تو منقول نہیں، البتہ بعض فقہی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بھی شافعیہ اور مالکیہ کے مطابق ہے اس لیے کہ کتبِ فقہ میں امام کو "بین الساریتین" کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی ہے، "ویستنبط منه أن القیام بین الساریتین غیر مکروہ"، چنانچہ متأخرین حنفیہ نے شافعیہ اور مالکیہ ہی کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔(۱)

اور حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ مسجدِ نبوی کے ستون متوازی نہیں تھے، بلکہ منحنی تھے، لہٰذا اگر ان کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بناء پر "صف بین السواري" کو مکروہ سمجھا جاتا تھا(۲) اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے اور "کنا نتقي ھذا إلخ" کا بھی یہی مطلب ہے، لہٰذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا، واللہ أعلم۔

---

(۱) ملاحظہ: کتبِ احناف میں ستونوں کے درمیان صف بندی کی عدمِ کراہت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔

المبسوط للسرخسي، کتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة ۲ /۳۵، ونصه: «والاصطفاف بين الأسطوانتين غير مكروه؛ لأنه صف في حق كل فريق وإن لم يكن طويلا، وتخلل الأسطوانة بين الصف كتخلل متاع موضوع أو كفرجة بين رجلين، وذلك لا يمنع صحة الاقتداء ولا يوجب الكراهة». وفي بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الصلاة، باب الصفوف بين السواري ۳/۲۲۲، تحت الرقم: ٦٧١، ونصه: «ورخص فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن المنذر قياسا على الإمام والمنفرد، قالوا: وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة بين ساريتين». (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية الصف بين السواري ۱ /۲۴۷، ونصه: «فإن سواري مسجد النبي صلى الله عليه وسلم لم تك متقابلة كما نشاهد في زماننا هذا، وعلى هذا فلا كراهة في غير مسجد النبي صلى الله عليه وسلم». (ج)

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَه

(٢٣٠) عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ، قَالَ: أَخَذَ زِيَادُ بْنُ أَبِي الجَعْدِ بِيَدِي وَنَحْنُ بِالرَّقَّةِ، فَقَامَ بِي عَلَى شَيْخٍ يُقَالُ لَهُ: وَابِصَةُ بْنُ مَعْبَدٍ مِنْ بَنِي أَسَدٍ، فَقَالَ زِيَادٌ: حَدَّثَنِي هٰذَا الشَّيْخُ «أَنَّ رَجُلًا صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ - وَالشَّيْخُ يَسْمَعُ فَأَمَرَهُ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ».[1]

قوله: "فأمره رسول الله أن يعيد الصلاة":

صف میں اکیلے کھڑے ہونے سے متعلق امام احمدؒ وغیرہ کا مسلک:

اس سے استدلال کر کے امام احمد، امام اسحاق، حماد بن ابی سلیمان، ابن ابی لیلیٰ اور وکیع بن الجراحؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے، تو اس کی نماز فاسد، واجب الاعادہ ہے۔[2]

جمہور کا مسلک اور استدلال:

لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے،

---

(١) أخرجه أبو داود، باب الرجل يصلي وحده خلف الصف، رقم: ٦٨٢، وأخرجه ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب صلاة الرجل خلف الصف وحده، رقم: ١٠٠٤. (ج)

(٢) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب الإمامة والصلاة الجماعة ٢ /١٥٥، ونصه: «ومن صلى خلف الصف وحده، أو قام بجنب الإمام عن يساره أعاد الصلاة... وهذا قول النخعي... وإسحاق»، وفي شرح المشكاة للطيبي، كتاب الصلاة، باب الموقف ١١٤٨/٤، تحت الرقم: ١١١٠، ونصه: «ذهب الجمهور إلى أن الانفراد خلف الصف مكروه غير مبطل، وقال النخعي وحماد وابن أبي ليلى ووكيع وأحمد رضي الله عنهم: يبطل». (ج)

البتہ ایسا کرنا مکروہ ہے[1] اور حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جب کہ صف بھر چکی ہو تو پیچھے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو چاہیے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے کسی شخص کو کھینچ کر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذاء کا اندیشہ ہو یا لوگ جاہل ہوں اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہرحال ہو جائے گی اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی۔[2]

جمہور کا استدلال "سنن أبي داود" میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت سے ہے: "إنه دخل المسجد ونبي الله صلى الله عليه وسلم راكع، قال: فركعت دون الصف، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: زادك الله حرصا، ولا تعد"[3] اس میں آنحضرت ﷺ نے حضرت ابوبکرہؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ "صلاة خلف الصف وحده" مُفسِدِ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے۔[4]

---

(۱) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ۲/ ۳۵، ونصه: «ومنها أن يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالإمام إلا إذا لم يجد فرجة»، وفي الجامع لمسائل المدونة لأبي بكر التميمي، كتاب الصلاة، باب في صفوف الرجال والنساء وتسوية ۲/ ۶۵۵، ونصه: «قال مالك رحمه الله: ومن صلى خلف الصفوف وحده أجزأه»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب موقف الإمام والمأموم ۴/ ۲۹۸، ونصه: «في مذاهب العلماء في صلاة المنفرد خلف الصف: قد ذكرنا أنها صحيحة عندنا مع الكراهة... وحكاه أصحابنا أيضا عن زيد بن ثابت الصحابي والثوري». (ج)

(۲) رد المحتار لابن عابدين، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة، وما يكره فيها ۱/ ۶۴۷، ونصه: «أتى جماعة ولم يجد في الصف فرجة، قيل: يقوم وحده، ويعذر، وقيل: يجذب واحدا من الصف إلى نفسه فيقف بجنبه، والأصح ما روى هشام عن محمد أنه ينتظر إلى الركوع، فإن جاء رجل وإلا جذب إليه رجلا، أو دخل في الصف، ثم قال في القنية: والقيام وحده أولى في زماننا؛ لغلبة الجهل على العوام، فإذا جره تفسد صلاته اهـ قال في الخزائن: قلت: وينبغي التفويض إلى رأي المبتلى، فإن رأى من لا يتأذى لدين، أو صداقة زاحمه أو عالما جذبه وإلا انفرد، اهـ، قلت: وهو توفيق حسن اختاره ابن وهبان في شرح منظومته». (ج)

(۳) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الرجل يركع دون الصف، رقم: ۶۸۳. (ر)

(۴) شرح المشكاة للطيبي، كتاب الصلاة، باب الموقف ۴/ ۱۱۴۸، تحت الرقم: ۱۱۱۰، ونصه: «فيه دلالة على أن من صلى خلف الصف منفردا بصلاة الإمام تصح صلاته؛ لأن أبا بكرة فعل ذلك، فلم يأمره صلى الله عليه وسلم بالإعادة». (ج)

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کی توجیہ:

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے،(۱) بعض حنفیہ نے یہ بھی جواب دیا کہ چونکہ انہوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کیے بغیر اکیلے نماز پڑھ لی، اس لیے یہ نماز مکروہ ہوئی(۲) اور یہ حنفیہ کا اصول ہے کہ "کل صلاة أديت مع الكراهة تجب إعادتها" لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لیے کہ حنفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامیؒ کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلبِ صلوٰۃ میں پیدا ہوئی، خارجی عوارض کی بناء پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی،(۳) مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہو جاتی ہے اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطورِ استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطورِ وجوب۔

نیز حدیثِ باب کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ سنداً مضطرب ہے، جیسا کہ امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، امام بیہقیؒ "المعرفة" میں لکھتے ہیں: "وإنما لم يخرجه صاحبا الصحيح لما وقع في إسناده من الاختلاف" اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "لو ثبت الحديث لقلت به"(۴) اس سے یہ بات واضح

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب إذا ركع دون الصف ۵۶/۶، تحت الرقم: ۷۸۳، ونصه: «فلا تعد، ونهيه إياه عن العود إرشاد له في المستقبل إلى ما هو أفضل لو كان نهي تحريم لأمره بالإعادة». (ج)

(۲) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي وحده خلف الصف، تحت الرقم: ۶۸۰، ونصه: «وأما حديث وابصة وعلي بن شيبان فليس فيه ما يدل على خلاف ما قلنا؛ لأنه يمكن أن يكون أمره إياه بإعادة الصلاة؛ لأنه كان أساء وارتكب الكراهة، فأمره بالإعادة زجرا، وتنبيها على ذلك، لا لأنه لا صلاة له». (ج)

(۳) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، واجبات الصلاة ۱/۴۵۷، ونصه: «كل صلاة أديت مع كراهة التحريم تجب إعادتها... فيخالف تلك القاعدة إلا أن يدعي تخصيصها بأن مرادهم بالواجب والسنة التي تعاد بتركه ما كان من ماهية الصلاة، وأجزائها، فلا يشمل الجماعة؛ لأنها وصف لها خارج عن ماهيتها... ويؤيده أيضا أنهم قالوا: يجب الترتيب في سور القرآن، فلو قرأ منكوسا أثم لكن لا يلزمه سجود السهو؛ لأن ذلك من واجبات القراءة لا من واجبات الصلاة». (ج)

(۴) معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الصلاة، باب صلاة المنفرد خلف الإمام، رقم: ۵۸۲۷، ونصه: «ولم يخرجه البخاري، ولا مسلم في الصحيح؛ لما حكاه الشافعي من الاختلاف في إسناد حديث وابصة»، وفيه أيضا، تحت الرقم: ۵۸۲۹، ونصه: «وكان الشافعي في القديم يقول: لو ثبت الحديث الذي روي فيه، لقلت به». (ج)

ہو جاتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں۔

اسی باب میں ایک اور روایت "سنن ابن ماجه" میں حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی "استقبل صلاتك" کے الفاظ سے "مصلی خلف الصف وحده" کو اعادہ کا حکم دیا گیا ہے،(۱) لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لیے یہ حدیث بھی قابلِ استدلال نہیں(۲) اور حضرت ابوبکرہؓ کی صحیح روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی، بالخصوص جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، والله أعلم۔

---

(۱) سنن ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب صلاة الرجل خلف الصف وحده، رقم: ۱۰۰۳، ونصه: «حدثني عبد الرحمن بن علي بن شيبان، عن أبيه علي بن شيبان، وكان من الوفد، قال: خرجنا حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم، فبايعناه، وصلينا خلفه، ثم صلينا وراءه صلاة أخرى، فقضى الصلاة، فرأى رجلا فردا يصلي خلف الصف، قال: فوقف عليه نبي الله صلى الله عليه وسلم حين انصرف، قال: استقبل صلاتك، لا صلاة للذي خلف الصف». (ر)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب إذا ركع دون الصف ۵۶/۶، تحت الرقم: ۷۸۳، ونصه: «عبدالله بن بدر، ليس بالمعروف إنما حدث عنه ملازم بن عمرو ومحمد بن جابر، فأما ملازم فقد احتمل حديثه وإن لم يحتج به، وأما محمد بن جابر فقد سكت الناس عن حديثه، وعلي بن شيبان لم يحدث عنه إلا ابنه، وابنه هذا غير معروف، وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران، فأما إذا روى عنه من لا يحتج بحديثه لم يكن ذلك الحديث حجة، ولا ارتفعت الجهالة». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَه رَجُلٌ

(۲۳۲) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ، فَأَخَذَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْسِي مِنْ وَرَائِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ».(۱)

قوله: "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فقمت عن يساره فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأسي من ورائي":

بعض روایات میں ہاتھ(۲) اور بعض میں کان(۳) سے پکڑنا بھی مروی ہے، لیکن تعارض اس لیے نہیں کہ تینوں کو پکڑا ہوگا، پہلے سر، پھر کان، پھر ہاتھ(۴) اور یہ عملِ قلیل تھا، اس لیے نماز پر کچھ اثر نہیں پڑا۔(۵)

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام وحوله إلخ، رقم:۷۲۶، وأخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم:۷۶۳.(ج)

(۲)صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب ميمنة المسجد والإمام، رقم:۷۲۸، ونصه: «عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «قمت ليلة أصلي عن يسار النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ بيدي أو بعضدي (شك من ابن عباس، قاله الكرماني) حتى أقامني عن يمينه، وقال بيده من ورائي».(ر)

(۳)سنن النسائي، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب ذكر ما يستفتح به القيام، رقم: ۱۶۲۰، ونصه: «فقمت، فصنعت مثل ما صنع، ثم ذهبت فقمت إلى جنبه، فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذني اليمنى يفتلها، فصلى ركعتين».(ر)

(۴)عمدة القاري للعيني، كتاب الوضوء، باب التخفيف في الوضوء ۲/۲۵۷، ونصه: «وقد اختلف فيه روايات الصحيح، ففي بعضها أخذ برأسه، فجعله عن يمينه، وفي بعضها فوضع يده اليمنى على رأسي، فأخذ بأذني اليمنى ففتلها، وفي بعضها فوضع يده اليمنى على رأسي، فأخذ بأذني اليمنى ففتلها في بعضها، فأخذ برأسي من ورائي، وفي بعضها بيدي أو عضدي، والرواية الثانية جامعة لهذه الروايات».(ج)

(۵)مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصلاة، باب الموقف ۳/۸۵۶، تحت الرقم:۱۱۰۶، ونصه: «في الحديث فوائد، ومنها... جواز العمل اليسير في الصلاة».(ج)

قوله: "فجعلني عن يمينه":

ایک مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ:

اس بات پر اجماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ "عن يمين الإمام" کھڑا ہوگا،(۱) البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا،(۲)

فقہائے حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخینؒ کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پر ہے اور وہ احوط بھی ہے، اس لیے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لیے فتویٰ بھی امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے۔(۳)

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة ۱/ ۴۳، ونصه: «فإن كان مع الإمام واحد وقف على يمين الإمام»، وفي الاستذكار لابن عبد البر، كتاب الصلاة، باب العمل في صلاة الجماعة ۲/ ۱۶۷، ونصه: «فقمت عن يساره، فأخلفني، فجعلني عن يمينه، فصلى ما شاء الله، ثم نام، ولا خلاف بين العلماء أن هذه سنة مع إمام وحده أن يقوم عن يمينه»، وفي أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري الشافعي، كتاب صلاة الجماعة، الشرط الأول إلخ ۱/ ۲۲۲، ونصه: «يستحب أن يقف الذكر ولو صبيا إذا لم يحضر غيره عن يمين الإمام»، وفي المغني لابن قدامة- كتاب الصلاة، باب الإمامة ۲/ ۴۲، ونصه: «ومن صلى خلف الصف وحده أو قام بجنب الإمام عن يساره أعاد الصلاة». (ج)

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة ۱/ ۴۳، ونصه: «فإن كان مع الإمام واحد وقف على يمين الإمام... وفي ظاهر الرواية لا يتأخر المقتدي عن الإمام وعن محمد رحمه الله تعالى قال: ينبغي أن تكون أصابعه عند عقب الإمام، وهو الذي وقع عند العوام». (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، أبواب الصلاة، باب ماجاء في الرجل يصلي ومعه رجل ۲/ ۳۱۴، ونصه: «وقال محمد: يتأخر المقردي قليلا بحيث يجعل إصبعه عند عقب الإمام كما في الهداية وغيرها وكذلك عند الشافعية يستحب أن يتأخر المأموم عن مساواة الإمام قليلا صرح به النووي في شرح المهذب، وعليه جري العمل، لعله لإجل الاحتياط حيث لا يأمن التقدم عند المحاذاة التحقيقية». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ مَعَ الرَّجُلَيْنِ

(۲۳۳) عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ، قَالَ: «أَمَرَنَا رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كُنَّا ثَلَاثَةً أَنْ يَتَقَدَّمَنَا أَحَدُنَا».(۱)

قوله: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا":

ایک سے زائد مقتدیوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ:

اسی حدیث کے مطابق جمہور کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہیے۔(۲)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے، جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے: "وروي عن ابن مسعود: أنه صلى بعلقمة والأسود، فأقام أحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم".

حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہو گیا تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا۔

اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا اور ایسے مواقع پر

---

(۱) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب السين، إسماعيل بن مسلم المكي إلخ، رقم: ۶۹۵۱. (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل بيان مقام الإمام والمأموم ۱ /۱۵۸، ونصه: «وأما بيان مقام الإمام والمأموم فنقول: إذا كان سوى الإمام ثلاثة يتقدمهم الإمام... ولذلك إذا كان سواه اثنان يتقدمهما في ظاهر الرواية، وروي عن أبي يوسف أنه يتوسطهما؛ لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه صلى بعلقمة والأسود، وقام وسطهما». (ج)

ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے۔ (۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس دوسرے جواب کو ناپسند فرمایا ہے؛ اس لیے کہ یہ حدیث "ساکت عن العذر" ہے اور "ساکت عن العذر" روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جاسکتا، (۲) البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے جو جواب اختیار فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے، جو جواز ہی کا ایک شعبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیانِ جواز کے لیے مکروہِ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہوسکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو اور حضرت ابن مسعودؓ نے اس کی اقتداء فرمائی ہو اور یہ کوئی بعید نہیں۔ (۳)

قوله: "وقد تكلم بعض الناس في إسماعيل بن مسلم من قبل حفظه":

لیکن دوسرے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے، (۴) لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ اگلے باب میں حضرت انسؓ کی جو روایت آرہی ہے، وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں: "وصففت عليه أنا، واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا"۔

---

(۱) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، كتاب الصلاة، باب إذا كانوا ثلاثة كيف يقومون، تحت الرقم: ٦١١، ونصه: «وإذا صح الرفع، فالجواب إما بأنه فعله لضيق المكان، أو ما قال الحازمي بأنه منسوخ»، وكذا في نصب الراية للزيلعي، باب الإمامة ٣٢/٢. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي مع الرجلين ٣١٦/٢، ونصه: «قال الشيخ: الحديث الساكت عن العذر لا يحمل على المعذور... ولعل غرض الشيخ عدم رضائه بما أجيب عن أثر ابن مسعود من أنه محمول على ضيق المكان». (ج)

(۳) المصدر السابق، كتاب الصلاة، مسألة تقدم الإمام مع الرجلين ٣١٨/٢، ونصه: «هذا ظاهر في أن الشيخ لم يرض بتأويلات القوم، وظنه من باب الرخصة والجواز، وقد ثبت في موضعه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ربما فعل ما فيه كراهة التنزيه؛ بيانا للجواز، فلا يبعد إن فعله مرة لبيان الجواز، وتأسى به عبد الله بن مسعود ذلك الحبر فقيه الصحابة». (ج)

(۴) ذيل ميزان الاعتدال لأبي الفضل العراقي ٥٧/١، ونصه: «إسماعيل بن مسلم المكي... ووثقه ابن معين وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقال أبو زرعة وأبو حاتم: أيضا لا بأس به، وقال الدارقطني: ثقة». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ وَمَعَه رِجَالٌ وَنِسَاء

(۲۳٤) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِطَعَامٍ صَنَعَتْهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ قَالَ: «قُومُوا فَلْنُصَلِّ بِكُمْ»، قَالَ أَنَسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ، فَنَضَحْتُهُ بِالمَاءِ، فَقَامَ عَلَيْهِ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفَفْتُ عَلَيْهِ أَنَا، وَاليَتِيمُ وَرَاءَهُ، وَالعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا، فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ،[۱] حَدِيثُ أَنَسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: ''فقمت إلى حصير لنا قد اسودَ من طول ما لُبِسَ'':

أي من طول ما خلط؛ لأنه من اللبس من باب ضرب بمعنى الخلط لابمعنى اللبس من باب سمع.

قوله: ''أنا، واليتيم وراءه'':

یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا۔[۲]

قوله: ''والعجوز من ورائنا'':

اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو، پیچھے کھڑی ہوگی۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير، رقم: ۳۸۰، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة، رقم: ٦٥٨. (ج)

(۲) إكمال المعلم بفوائد المسلم للقاضي عياض، كتاب الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة ۲/ ۲۳٦، تحت الرقم: ٦٦۲، ونصه: «فصففت أنا، واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا حجة لكافة أهل العلم في أن هذا حكم الاثنين خلف الإمام». (ج)

قوله: "فصلی بنا رکعتین":

با جماعت نوافل پڑھنے کا حکم:

ظاہر یہ ہے کہ یہ نفل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی جماعت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔(۱)

حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوف (۲) کے سوا کہیں نوافل کی جماعت جائز نہیں۔ (۳)

لیکن حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت نہیں؛ کیونکہ یہاں جماعت "لا علی سبیل التداعي" تھی اور احناف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ تداعی ہو اور تداعی کا مطلب و مصداق پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، (۴) واللہ أعلم.

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة ۱۶۲/۵، تحت الرقم: ۶۵۸، ونصه: «قوله صلى الله عليه وسلم: قوموا فلأصلي لكم، فيه جواز النافلة جماعة». (ج)

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، كتاب الصلاة، باب صلاة الكسوف، ص: ۵۴۳، ونصه: «ذكر هذا الباب بعد صلاة العيد وقبل الاستسقاء؛ لأن كلا منهما صلاة نهارية بجماعة مخصوصة من غير أذان ولا إقامة». (ج)

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب التراويح، فصل التراويح تؤدى في جماعة أم فرادى ۱۴۴/۲، ونصه: «أن النوافل بجماعة مستحب عنده، وهو مكروه عندنا». (ج)

(۴) الدر المختار، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل ۴۸/۲، ونصه: «ولا يصلي الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان، أي يكره ذلك على سبيل التداعي، بأن يقتدي أربعة بواحد». (ج)

بَابُ مَنْ أَحَقُّ بِالإِمَامَةِ

(۲۳۵) عَنْ أَوْسِ بْنِ ضَمْعَجٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيَّ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَؤُمُّ القَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي القِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَكْبَرُهُمْ سِنًّا، وَلَا يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يُجْلَسُ عَلَى تَكْرِمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»،[۱] قَالَ مَحْمُودٌ: قَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ فِي حَدِيثِهِ: «أَقْدَمُهُمْ سِنًّا».

قوله: "يؤمّ القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة إلخ":

"أحق بالإمامة" کے بارے میں فقہاء کے اقوال:

اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ "أقرأ" أحق بالإمامة اور "أعلم" پر مقدم ہے اور "أقرأ" سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید اور قرأت میں زیادہ ماہر ہو اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو،[۲]

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب من أحق بالامامة، رقم: ٦٧٣، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: ٥٨٢.(ج)

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى ۲ /۱۳۳، ونصه: «قال: ويؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى لا خلاف في التقديم بالقراءة والفقه على غيرهما، واختلف في أيهما يقدم على صاحبه؟ فمذهب أحمد رحمه الله تقديم القارئ ... ويرجح أحد القارئين على الآخر بكثرة القرآن...وإن كان أحدهما أكثر حفظا، والآخر أقل لحنا وأجود قراءة، فهو أولى»، وفي تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الصلاة، باب الإمامة والحدث في الصلاة ۱ /۱۳۳، ونصه: «والأعلم أحق بالإمامة، يعني الأعلم بالسنة وعن أبي يوسف الأقرأ أولى».(ج)

شافعیہ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔[۱]

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ "أعلم" یا "أفقه" کو "أقرأ" پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور شافعیہ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔[۲]

احناف کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کا استدلال مرضِ وفات میں آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "مروا أبا بكر فليصل بالناس"[۳] اس طرح آنحضرت ﷺ نے مرضِ وفات میں امامت حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی،[۴] حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ أقرأ تھے، "كما ثبت في الحديث"[۵] ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تقدیم "أعلم" ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں:

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صفة الأئمة ۲۸۲/۴، ونصه: «الأقرأ مقدم على الجميع، وهو قول ابن المنذر من أصحابنا». (ج)

(۲) النهر الفائق لابن نجيم، باب الإمامة والحدث في الصلاة ۲۳۹/۱، ونصه: «والأعلم بأحكام الصلاة أي بما يصلحها، ويفسدها... أولى بالإمامة... تقديم الأعلم قولهما، وقدم الثاني الأقرأ مطلقًا»، وفي بداية المجتهد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في معرفة شروط الإمامة ۱۵۳/۱، ونصه: «اختلفوا في من أولى بالإمامة، فقال مالك: يؤم القوم أفقههم لا أقرؤهم»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صفة الأئمة ۲۸۲/۴، ونصه: «أصحها عند جمهور أصحابنا، وهو المنصوص الذي قطع به المصنف، والأكثرون، ونقله الشيخ أبو حامد عن الأصحاب أن الأفقه مقدم على الأقرأ، والأورع وغيرهما، لما ذكره المصنف، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، والأوزاعي، وأبو ثور». (ج)

(۳) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، رقم: ۶۷۸، اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک بھی احناف کے مطابق ہے، جیسا کہ مذکورہ ترجمۃ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔ (ر)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة ۲۰۲/۵، تحت الرقم: ۶۷۸، ونصه: «فقال: مروا أبا بكر فليصل بالناس ... ذكر ما يستفاد منه: وهو على وجوه... الثالث فيه أن الأحق بالإمامة هو أعلم»

(۵) سنن الترمذي، أبواب المناقب، مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبي عبيدة بن الجراح، رقم: ۳۷۹۰، ونصه: «عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان بن عفان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب إلخ». (ر)

"و كان أبو بكر هو أعلمنا"(۱) اگر "أقرأ" کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابی بن کعبؓ کو امام بناتے۔

حدیثِ باب کی توجیہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عہد صحابہؓ میں "أعلم" اور "أقرأ" میں کوئی تفریق نہ تھی اور جو "أقرأ" تھا وہی "أعلم" بھی تھا، گویا "أقرأ" اور "أعلم" کے درمیان تساوی کی نسبت تھی۔(۲)

حنفیہ کی توجیہ پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا عدم اطمینان:

لیکن یہ جواب بوجوہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عہدِ رسالت میں قراء صحابہ انہی کو کہا جاتا تھا جو قرآن کریم کے حافظ ہوتے تھے،(۳) جیسا کہ غزوۂ بیر معونہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگ یمامہ کے شہداء پر قراء کا اطلاق کیا گیا۔(۴)

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر "أقرأ" سے مراد "أعلم" ہو تو "و أقرأهم أبي بن كعب" کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ابی بن کعبؓ "أعلم الصحابة" تھے اور یہ بات اجماع کے خلاف ہے، تیسرے یہ کہ حدیث باب میں "أقرأ" اور "أعلم" کو صراحۃً الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ "أقرأ" سے مراد "أعلم" نہیں۔

اطمینان بخش توجیہ:

صحیح بات یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں جبکہ قرآن حکیم کے حفاظ وقراء کم تھے اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المناقب باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه، رقم: ۳۹۰۴.(ر)

(۲) لمعات التنقيح للشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى، كتاب الصلاة، باب الإمامة، الفصل الأول ۲۴۲/۳، ونصه: «وقالوا: إن الأحاديث الدالة على تقديم الأقرء؛ لأن أقرأهم كان أعلمهم». (ج)

(۳) العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء في من أحق بالإمامة ۲۴۳/۱، تحت الرقم: ۲۳۵، ونصه: «وليعلم أن أقرأ الحديث غير أقرأ العرف، فلا يكون حديث الباب وغيره متعلقا بما في الفقه، والأقرأ في عرف الحديث هو الحافظ المقدار الزائد للقرآن، وفي العرف هو عالم التجويد، وفي حديث قصة بير معونة وغزوة يمامة استعمل لفظ القراء على ما قلت من عرف الحديث». (ج)

(۴) صحيح البخاري، كتاب المغازي باب عزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة إلخ، رقم: ۴۰۸۸، ونصه: «عن أنس رضي الله عنه، قال: بعث النبي ﷺ سبعين رجلا لحاجة، يقال لهم القراء إلخ». (ر)

آیاتِ قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قرأتِ مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قرأت کی ترغیب کے لیے امامت میں "أقرأ" کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلمیت کو استحبابِ امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ "أقرأ" کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن، یعنی قرأت میں ہوتی ہے، جبکہ اعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہرحال آنحضرت ﷺ کا مرضِ وفات میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کرنا ان کے اعلم ہونے کی بناء پر تھا اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لیے ان تمام احادیث کے لیے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں "أقرأ" کی تقدیم کا بیان ہے۔[1]

قوله: "فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة":

اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہے جو ابتدائے اسلام میں مدارِ ایمان تھی، بعد میں اس کا مدارِ ایمان ہونا منسوخ ہو گیا، لہٰذا حقیقت کا یہ معیار اب ختم ہو گیا اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اورع کو رکھا ہے[2] اور یہ بات غالباً اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: "المهاجر من هجر ما نهى الله عنه"[3] اسی ہجرت کو ورع کہتے ہیں۔

قوله: "ولا يؤم الرجل في سلطانه":

یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے، مطلب یہ ہے کہ جہاں جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے۔

قوله: "ولا يجلس على تكرمته في بيته إلا بإذنه":

---

(۱) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة ۲۰۳/۵، ۲۰۴، تحت الرقم: ۶۷۸، ونصه: «وأجاب بعضهم بأن تقديم الأقرأ كان في أول الإسلام حين كان حفاظ الإسلام قليلا ... حديث أبي مسعود كان في أول الهجرة، وحديث أبي بكر في آخر الأمر، وقد تفقهوا في القرآن، وكان أبو بكر رضي الله تعالى عنه أعلمهم، وأفقههم في كل أمره». (ج)

(۲) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في بيان من هو أحق بالإمامة ۱۵۸/۱، ونصه: «وإنما قدم أقدمهم هجرة في الحديث؛ لأن الهجرة كانت فريضة يومئذ، ثم نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم: لا هجرة بعد الفتح، فيقدم الأورع لتحصل به الهجرة عن المعاصي». (ج)

(۳) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم: ۱۰، وأخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت، رقم: ۲۴۸۱. (ر)

استثناء کا تعلق آخری جملے سے ہے یا سب جملوں سے؟

اگر دو معطوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثناء یا شرط آئے تو اس میں اختلاف ہے کہ اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا یا صرف آخری جملہ سے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا، (۱) جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہوگا، (۲) اب اس مقام پر امام شافعیؒ کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ حنفیہ کے اصول پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ "إلا بإذنه" کا استثناء صرف "جلوس على التكرمة" سے متعلق ہوگا، "الإمامة في سلطانه" سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں دونوں مساوی ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اذن کے ساتھ "إمامة في سلطانه" کا جواز اس استثناء سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ درحقیقت یہ ہے کہ ہم نے جب امامت فی سلطانہ کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ تھی کہ اس سے اصل امام کو تکلیف ہوگی اور اس کا دل تنگ ہوگا کہ اس سے امامت کو چھینا گیا، لیکن جب وہ اجازت دے دے تو وہ علت مرتفع ہوجاتی ہے، اس لیے امامت جائز ہے۔ (۳)

---

(۱) المحصول للرازي، الباب الأول في الإستثناء ۳/۴۳، ونصه: «المسألة السابعة الاستثناء المذكور عقيب جمل كثيرة هل يعود إليها بأسرها أم لا، مذهب الشافعي رضي الله عنه وأصحابه عوده إلى الكل». (ج)

(۲) أصول السرخسي، فصل في بيان التغيير والتبديل ۲/۴۴، ونصه: «قال الشافعي بناء على أصله الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره... وقال علماؤنا الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة». (ج)

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة ۱/۲۵۱، ونصه: «والذي ذهب إليه الإمام عدم اعتباره في الكل، ولكن مذهبه ههنا جواز الصلاة خلف غير صاحب البيت، وجواز الإمامة للغير بقرينة أخرى لحقته، وهي أن المنع إنما هو لحق صاحب البيت، فإذا أذن فقوله صلى الله عليه وسلم: صلوا خلف كل بر وفاجر، يجوز الصلاة خلفه». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

(۲۳٦) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ وَالمَرِيضَ، فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ».(۱)

قوله: ''إذا أم أحدكم الناس فليخفف'':

تخفیفِ صلوٰۃ کا تعلق قراءت سے ہے:

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخفیفِ صلوٰۃ کا تعلق صرف قراءت سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہٰذا رکوع وسجود میں تین سے زائد تسبیحات پڑھنا بلا کراہت جائز ہے؛(۲) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دس تسبیحات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قراءت میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدر مسنون سے آگے نہ بڑھے،(۳) لہٰذا فجر میں طوالِ مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قرأت میں تغنی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ أعلم۔

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب تخفيف الإمام في القيام إلخ، رقم:۷۰۲، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، رقم:۹۷۹.(ج)

(۲)العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء إذا أم أحدكم الناس فليخفف ۲۴۵/۱، تحت الرقم:۲۳٦، ونصه: «ظهور التخفيف إنما يكون في القراءة لا في الركوع، والسجود، وتعديل الأركان كما هو معلوم من فعل صاحب الشريعة».(ج)

(۳)البحر الرائق لابن نجيم، باب الإمامة ۱/ ۳۷۲، ونصه: «إذا أم أحدكم الناس فليخفف ... وأراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون... لا كما قد يتوهمه بعض الأئمة، فيقرأ يسيرا في الفجر كغيرها».(ج)

بَابُ مَا جَاء فِي تَحْرِيْمِ الصَّلاة وَتَحْلِيْلِهَا

(٢٣٨) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ، وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِالْحَمْدُ، وَسُورَةٍ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا».(١)

قوله: "وتحريمها التكبير":

نماز کی ابتداء تکبیر سے کرنے میں علماء کے دو قول:

سعید بن المسیبؒ کا قول:

حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لیے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔(٢)

جمہور کا قول:

جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہوسکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے،(٣) اس مسئلہ میں حدیث

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم:٦١، وأخرجه ابن ماجه، أبواب الطهارة والسنة فيها، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم:٢٧٥. (ج)

(٢) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين ٩٦/٤، ونصه: «عن ابن المسيب، والحسن، والزهري، وقتادة، والحكم، والأوزاعي أنه سنة، ليس بواجب، وأن الدخول في الصلاة يكفي فيه النية». (ج)

(٣) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الصلاة، فصل الشروع في الصلاة وبيان إحرامها ١٠٩/١، ونصه: «وإذا أراد الدخول في الصلاة كبر لما تلونا ولقوله ﷺ إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء، ثم =

باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے۔

تکبیر تحریمہ کے الفاظ کے تعین میں فقہائے کرام کا اختلاف:

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے:

طرفین کا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ تکبیر تحریمہ کے لیے لفظ "الله أكبر" کہنا واجب ہے لیکن کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضۂ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً: "الله أجل" یا "الله أعظم" کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اس طرح کرنا مکروہ تحریمی ہے[1] اور اعادۂ صلوٰۃ واجب ہوگا۔[2]

= استقبل القبلة فكبر، والأمر للوجوب، فيكون حجة على من يقول يكون شارعا بالنية وحدها»، وفي مواهب الجليل للحطاب الرُّعيني المالكي، كتاب الصلاة، مسألة سلم يعني المأموم وانصرف لظن ۲/۴۲، ونصه: «وقال في المقدمات: السلام من الصلاة بمنزلة الإحرام، فكما أنه لا يدخل إلا بتكبيرة ينوي بها الدخول في الصلاة، لا يخرج منها إلا بتسليمة ينوي بها الخروج من الصلاة»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي الشافعي، كتاب الصلاة، مسائل تتعلق بالنية ۳/۲۸۹، ونصه: «أما حكم المسألة، فتكبيرة الإحرام ركن من أركان الصلاة لا تصح إلا بها، هذا مذهبنا»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، باب صفة الصلاة ۱/۳۳۴، ونصه: «ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: تحريمها التكبير يدل على أنه لا يدخل في الصلاة بدونه».(ج)

(۱) الدر مع الرد، كتاب الصلاة، فصل في بيان تأليف الصلاة إلى انتهائها ۱/۴۸۳، ونصه: «(وصح شروعه) أيضا مع كراهة التحريم (بتسبيح وتهليل) وتحميد وسائر كلم التعظيم، وفي الشامية تحته: لأن الشروع بالتكبير واجب وقدمنا أن الواجب لفظ الله أكبر من بين ألفاظ التكبير ... (قوله: وسائر كلم التعظيم) كالله أجل أو أعظم».(ج)

(۲) درر الحكام شرح غرر الحكام، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۶۹، ونصه: «وبترك الواجب تثبت كراهة التحريم، وقد قالوا كل صلاة أديت مع كراهة التحريم تجب إعادتها».(ج)

ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کا قول:

ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ(۱) صیغۂ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

صیغۂ تکبیر کے تعین میں اختلاف:

پھر صیغۂ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف ہے:

امام مالکؒ کا قول:

امام مالکؒ کے نزدیک صیغۂ تکبیر صرف "الله أكبر" ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کا قول:

امام شافعیؒ اس میں "الله الأكبر" کو بھی شامل کرتے ہیں۔(۳)

---

(۱)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل شرائط أركان الصلاة ۱ /۱۳۰، ونصه: «وقال أبو يوسف: لا يصير شارعا إلا بألفاظ مشتقة من التكبير، وهي ثلاثة: الله أكبر، الله الأكبر، الله الكبير»، وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الأول في صلاة المنفرد، الفصل الأول إلخ ۱ /۱۳۱، ونصه: «قال مالك: لا يجزئ من لفظ التكبير إلا الله أكبر»، وفي الأم للإمام الشافعي، أبواب الصلاة ۷ /۱۷۳، و نصه: «وبهذا نقول نحن لا يحرم بالصلاة إلا بالتكبير»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة: الصلاة لا تنعقد إلا بقول الله اكبر ۱ /۳۳۳، ونصه: «(وإذا قام إلى الصلاة فقال: الله أكبر) وجملته أن الصلاة لا تنعقد إلا بقول الله أكبر عند إمامنا». (ج)

(۲)شرح مختصر الخليل للخرشي المالكي، باب الطهارة، فصل في فرائض الصلاة ۱ /۲۶۵، ونصه: «وإنما يجزئ الله أكبر لما كان ، نى التكبير التعظيم فيتوهم إجزاء كل ما دل على ذلك بين انحصار المجزئ منه، والمعنى أن المصلي لا يجزئه من كل لفظ يدل على التعظيم إلا لفظ "الله أكبر" لا غيره من: الله أجل أو أعظم أو الكبير أو الأكبر للعمل، والمحل محل توقيف». (ج)

(۳)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام ۴/۹۶، ونصه: «ولفظة التكبير الله أكبر، فهذا يجزئ بالإجماع، قال الشافعي: ويجزئ الله الأكبر، لا يجزئ غيرهما». (ج)

امام ابو یوسفؒ کا قول:

امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ "الله الکبیر" کو بھی شامل کرتے ہیں۔[1]

یہ حضرات صیغۂ تکبیر کی فرضیت پر حدیثِ باب کے جملہ "تحریمها التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں خبر معرف باللام ہے، جو حصر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ تکبیر میں منحصر ہے، جیسا کہ مفتاح الصلاۃ طہور میں منحصر ہے۔[2]

مذکورہ اختلاف کی وجہ:

دراصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں اور فرض اور سنت کے درمیان ماموارت کا کوئی اور درجہ نہیں،[3] چنانچہ یہ حضرات اخبارِ آحاد سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اس مامور بہ کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالۃ طریقہ پر ثابت ہوا ہو اور اگر کوئی مامور بہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی

---

(۱) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل شرائط أركان الصلاة ١/ ١٣٠، ونصه: «وقال أبو يوسف: لا يصير شارعا إلا بألفاظ مشتقة من التكبير، وهي ثلاثة: الله أكبر، الله الأكبر، الله الكبير». (ج)

(۲) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الصلاة، الباب الأول، الفصل الأول في أقوال الصلاة ١/ ١٣١، ونصه: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم قالوا: والألف واللام هاهنا للحصر»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، مسائل تتعلق بالتكبير ٣/ ٣٠٣، ونصه: «واحتج أصحابنا بحديث "تحريمها التكبير" وليس هو تمسكا بدليل الخطاب بل بمنطوق، وهو أن قوله: "تحريمها التكبير" يقتضي الاستغراق، وأن تحريمها لا يكون إلا به، وبقوله صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"». (ج)

(۳) الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية لمحمد العربي القروي، كتاب الحج ١/ ٢١٠، ونصه: «لا فرق في غير الحج بين الفرض والواجب»، وفي نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني الشافعي، كتاب الصلاة، باب سجود السهو ٢/ ٢٥٤، ونصه: «اصطلاح الشافعية (لايفرقون بين الفرض والواجب)»، وفي رسالة في أصول الفقه للعكبري الحنبلي، مقدمة المصنف، ص: ٣٧، ونصه: «والفرض هو الواجب وهو الصحيح عن أحمد؛ لأن حدهما في الشرع سواء». (ج)

الدلالۃ نہ ہوتو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے،(۱) چنانچہ زیرِ بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ"(۲) سے ہے کہ اس میں مطلق اسمِ باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغۂ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں،(۳) اور حدیثِ باب میں صیغۂ تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے، وہ خبرِ واحد ہونے کی بنا پر قطعی الثبوت نہیں، لہٰذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا۔

اس اصولی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، عملی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں؛ کیونکہ صیغۂ تکبیر کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہٰذا ان کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغۂ تکبیر کے ساتھ نماز کا اعادہ نہ کرے، تارکِ صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارکِ واجب یا گنہگار تو کہیں گے، لیکن مطلقِ نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، یہ اصولی اختلاف ان حضرات کے ان حوالوں سے سامنے آتا ہے جو پیچھے گزر گئے،(۴) واللہ أعلم۔

---

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري الحنفي، باب معرفة أحكام إلخ ۱/ ۸۴، ونصه: «قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة، وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت، والدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني، فبالأول يثبت الفرض، وبالثاني والثالث يثبت الوجوب». (ج)

(۲) الأعلى - ۱۵/ ۸۷. (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل شرائط أركان الصلاة ۱/ ۱۳۰، ونصه: «وذكر اسم ربه فصلى، والمراد منه ذكر اسم الرب لافتتاح الصلاة؛ لأنه عقب الصلاة الذكر بحرف يوجب التعقيب بلا فصل، والذكر الذي تتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح، فقد شرع الدخول في الصلاة بمطلق الذكر، فلا يجوز التقييد باللفظ المشتق من الكبرياء بأخبار الآحاد». (ج)

(۴) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۴۸۳، ونصه: «(وصح شروعه) أيضا مع كراهة التحريم (بتسبيح وتهليل) وتحميد وسائر كلم التعظيم الخالصة له تعالى، وفي الشامية تحته: لكن مع كراهة التحريم؛ لأن الشروع بالتكبير واجب، وقدمنا أن الواجب لفظ الله أكبر من بين ألفاظ التكبير الآتية»، وفيه أيضا، كتاب الصلاة، واجبات الصلاة ۱/ ۴۵۷، ونصه: «وكذا كل صلاة أديت مع كراهة التحريم تجب إعادتها». (ج)

قوله: "وتحليلها التسليم" :

صیغۂ سلام میں ائمۂ ثلاثہ کا قول:

صیغۂ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغۂ تکبیر میں ہے کہ ائمۂ ثلاثہ ؒ کے نزدیک "خروج عن الصلاۃ" کے لیے صیغۂ سلام یعنی "السلام علیکم" کہنا فرض ہے،(۱) لہٰذا اگر کوئی شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف "خروج بصنع المصلي" ہے(۲) اور صیغۂ سلام کے بارے میں مشائخِ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں: امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے(۳) اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے،(۴) دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہٰذا جو شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے سجدۂ سہو کیے بغیر نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ ادا تو ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔(۵)

---

(۱) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية السحنون، كتاب الصلاة الأول، الإحرام للصلاة ۱/ ۱۲۱، ونصه: «قال مالك: ولا يجزئ من السلام من الصلاة إلا السلام عليكم»، وفي الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب الصلاة ۲/ ۱۴۴، ونصه: «فإذا ثبت أن السلام معين في الصلاة لا يصح الخروج منها إلا به فهو عندنا من الصلاة»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۲۵۸، ونصه: «ثم يسلم، والسلام هو الركن الرابع عشر؛ لقول النبي ﷺ: مفتاح الصلاة إلخ». (ج)

(۲) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۱۰۴، ونصه: «الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض عند أبي حنيفة على تخريج البردعي أخذه من الاثني عشرية قال: ولو لم يبق عليه فرض لما بطلت صلاته فيها، وعلى تخريج الكرخي ليس بفرض». (ر)

(۳) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب السلام في الصلاة ۱/ ۲۷۵، ونصه: «فثبت بذلك أن الصلاة تتم بغير تسليم وأن التسليم من سننها لا من صلبها». (ج)

(۴) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۵۴، ونصه: «ثم إصابة لفظة السلام واجبة عندنا». (ج)

(۵) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۱۰۵، ۱۰۶، ونصه: «وواجبها... والتشهد ولفظ السلام وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين) هو الصحيح حتى يجب سجود السهو بتركها». (ج)

حدیثِ باب سے ائمۂ ثلاثہ کا استدلال:

حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ "وتحليلها التسليم" ائمۂ ثلاثہ کی دلیل ہے کہ اس میں خبر معرف باللام ہونے کی بناء پر مفید حصر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغۂ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہے۔ (۱)

حنفیہ کا جواب:

حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے کہ یہ خبرِ واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہوسکتا ہے فرضیت نہیں، (۲) نیز حنفیہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت ﷺ نے ان کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا: "إذا قلت: هذا، أو قضيت هذا، فقد قضيت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد" (۳) اس سے ثابت ہوا کہ "قعود بقدر التشهد" کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت ﷺ کی مواظبت (۴) اور حدیثِ باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں۔

---

(۱) العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۳۲۱، ونصه: «وجه التمسك به أن الألف واللام ليس للعهد لعدم معهود، فكان لاستغراق الجنس، فقد جعل جنس التحلل في الصلاة بالسلام، فمن أثبت بغيره فقد خالف النص؛ لأنه لا مدخل للقياس في ذلك كالتحريمة». (ج)

(۲) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۵۴، ونصه: «أنا أثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا وبمثله لا تثبت الفرضية». (ج)

(۳) جزء من حديث أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب التشهد، رقم ۹۷۰. (ر)

(۴) النهر الفائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۱۹۹، ونصه: «(و) إصابة (لفظ السلام) للمواظبة». (ج)

بابٌ فِيْ نَشْرِ الأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيْرِ

(۲۳۹) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ نَشَرَ أَصَابِعَهُ».(۱)

وَقَدْ رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ هٰذَا الحَدِيثَ عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سِمْعَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ مَدًّا» وَهُوَ أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ يَحْيَى بْنِ اليَمَانِ، وَأَخْطَأَ ابْنُ اليَمَانِ فِي هٰذَا الحَدِيثِ.

قوله: "إذا كبر للصلاة نشر أصابعه" :

دورانِ تکبیر "نشر أصابعه" کا مطلب:

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ "نشر" کے دو معنی ہیں: ایک "ضد القبض" یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے اور دوسرے "ضد الضم" یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا، جو ملانے کی ضد ہے، یہاں پر پہلے معنی مراد ہیں،(۲) لہٰذا فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو ضم کرنا اور رکوع کے وقت ان میں فاصلہ رکھنا مسنون ہے اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہیے،(۳) تو وہ

(۱) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب كيفية رفع اليدين في إلخ، رقم: ۲۳۱۸. (ج)

(۲) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب في نشر الأصابع عند التكبير ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶، ونصه: «اعلم أنه فرق ما بين النشر الذي هو مقابل الضم والجمع، ولا يكون في أقل من أصبعين، وبين النشر الذي هو مقابل الضم والعقد الذي يمكن في كل أصبع أصبع، فالمراد بالنشر ههنا ليس هو الأول، بل الثاني». (ج)

(۳) الهداية للمرغيناني، باب صفة الصلاة ۱/ ۵۰، ونصه: «ولا يندب إلى التفريج إلا في هذه الحالة، ليكون أمكن من الأخذ، ولا إلى الضم إلا في حالة السجود وفيما وراء ذلك يترك على العادة». (ج)

اس حدیث کے خلاف نہیں ہے۔

قوله: "كان إذا دخل في الصلاة رفع يديه مدّاً":

"أي مادّاً يديه" یہ "نشر" کے پہلے معنی کے مطابق ہے۔

قوله: "وأخطأ ابن يمان في هذا الحديث":

حدیثِ باب سے متعلق امام ترمذیؒ کے مذکورہ قول کی وضاحت:

ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے اس اعتراض کا منشا اگر سند کا ضعف ہے تب تو ان کا یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان [1] سے اس روایت میں غلطی ہوئی؛ کیونکہ رجالِ سند کے بارے میں ان کا قول حجت ہے، لیکن یہ خیال گذرتا ہے کہ شاید اس مقام پر امام ترمذیؒ نے یحییٰ بن یمان کا تخطیہ سند کی بناء پر نہیں، بلکہ متن کی بناء پر کیا ہے کہ انہوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت "عن أبي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كبر للصلاة نشر أصابعه" اور عبید اللہ بن عبد المجید کی روایت "سمعت أباهريرة يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة رفع يديه مداً" [2] کے معانی میں تعارض سمجھا اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لیے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں [3] اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے "نشر" کے حقیقی معنی "ضد القبض" قرار دیئے ہیں، [4] لہٰذا درحقیقت دونوں

---

(۱) آپ کا پورا نام أبو زکریا یحیی بن یمان العجلي ہے، (۰۰۰-۱۸۹ھ = ۰۰۰-۸۰۵م) محدث، مفسر، امام اور حافظ تھے، آپ نے ہشام بن عروہ، منہال بن خلیفہ اور اسماعیل بن ابی خالد رحمہم اللہ سے کسب علم کیا، آپ کے شاگردوں میں داؤد الحافظ اور حسن بن عرفہ رحمہما اللہ مشہور ہیں، ضبط کی کمی اور حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے اکثر ائمہ آپ کی روایات کو قابلِ احتجاج نہیں سمجھتے اور آپ کو ضعیف راویوں میں شمار کرتے ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي ۳۴۹/۷). (ج)

(۲) یحیی بن یمان اور عبید اللہ بن عبد المجید دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذی نے نقل کی ہیں۔ (از مرتب عفي عنه)۔ (ر)

(۳) لسان العرب لابن منظور الإفريقي، را، فصل النون ۲۰۸/۵، ونصه: «نشر الثوب وبسطه... طال وامتد». (ج)

(۴) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة رفع اليدين عند افتتاح الصلاة ۳۴۰/۱، ونصه: «قال أحمد: أهل العربية قالوا: هذا الضم وضم أصابعه، وهذا النشر ومد أصابعه، وهذا التفريق وفرق أصابعه، ولأن النشر لا يقتضي التفريق كنشر الثوب، ولهذا يستعمل في الشيء الواحد، ولا تفريق فيه». (ج)

قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطأ قرار دینے کی کوئی ضرورت ہے۔[۱]

(۱)معارف السنن للبنوري، أبواب الصلاة، بحث نشر الأصابع ورفع اليدين عند التحريمة ۲/ ۳۲۵، ونصه: «قال الراقم: إن كان الطعن في المتن لأجل ضعف يحيى من قبل حفظه أو غيره كما حققه فالأمر إليهم وهم أحق بذلك لا يليق بنا أن ندخل فيه معهم ونحكم إلى ذوقهم وبصيرتهم أمر الأسانيد والمتون غير أنه ربما يخطر بالبال أنه لا يبعد أن يكون ذلك الحكم منهم من أجل الفقه، وظنوه معارضا للفظ عبيدالله بن عبد المجيد، ولا معارضة فيه أصلا، أما أولا: فلما حكى ابن قدامة في "المغني" عن أحمد: أهل العربية قالوا: إلخ». (ج)

بَابٌ فِيْ فَضْلِ التَّكْبِيْرَةِ الأُوْلَى

(۲٤۱) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ صَلَّى لِلّٰهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فِي جَمَاعَةٍ يُدْرِكُ التَّكْبِيرَةَ الأُولَى كُتِبَ لَهُ بَرَاءَتَانِ: بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ، وَبَرَاءَةٌ مِنَ النِّفَاقِ.(۱)

قوله: "من صلى أربعين يوماً في جماعة يدرك التكبيرة الأولى":

تکبیر اولیٰ کے وقت میں مختلف اقوال:

تکبیر اولیٰ کا اطلاق بعض حضرات نے امام کی قرأت شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے۔

بعض نے "اشتراك في التحريمة" پر۔

بعض نے رکوع سے قبل تک۔

بعض نے "إدراك التكبيرة الأولى" کا مصداق "إدراك الركعة الأولى" کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہاء اس آخری قول کی طرف مائل ہیں۔ (۲)

قوله: "كتب له براءتان: براءة من النار، وبراءة من النفاق":

---

(۱)أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب فضل الصلاة في جماعة، رقم: ۲۰۱۹. (ج)

(۲)رد المحتار على الدر المختار، كتاب الصلاة، فصل في بيان تأليف الصلاة إلى انتهائها ۱/ ۵۲۶، ونصه: «مطلب في وقت إدراك فضيلة الافتتاح، وتظهر فائدة الخلاف في وقت إدراك فضيلة تكبيرة الافتتاح، فعنده بالمقارنة، وعندهما إذا كبر في وقت الثناء، وقيل: بالشروع قبل قراءة ثلاث آيات لو كان المقتدي حاضرا، وقيل: سبع لو غائبا، وقيل بإدراك الركعة الأولى، وهذا أوسع وهو الصحيح، اهـ، وقيل: بإدراك الفاتحة، وهو المختار خلاصة»، وكذا في المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في التغني والألحان ۱/ ۳۵۵. (ج)

"براءة من النفاق" الفاظ بڑھانے کی وجہ:

"براءة من النار" سے "براءة من النفاق" خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علیحدہ اس لیے ذکر کیا کہ "براءة من النار" کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا، مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو نفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیائے کرام نے چلّوں کی اصل اخذ کی ہے؛ کیونکہ یہاں چالیس دن کی تعیین کی گئی ہے،(۱) اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے،(۲) لیکن بعض دوسری آیات وروایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالیس دن میں عادت ڈالنے کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھا ہے اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰؑ کا کوہِ طور پر چالیس دن کا اعتکاف کرنا ہے،(۳) واللہ أعلم۔

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب الصلاة، باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوق ۳/۸۸۰، تحت الرقم: ۱۱۴۴، ونصه: «وفي عدد الأربعين سر مكين للسالكين، نطق به كتاب من رب العالمين، وسنة سيد المرسلين، فقد جاء في الحديث: من أخلص لله أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فكأنه جعل هذا المقدار من الزمان معيار الكمال في كل شأن كما كملت له الأطوار كل طور في هذا المقدار، والله أعلم بحقائق الأسرار، ودقائق الآثار». (ج)

(۲) اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي، كتاب الأدب والزهد ۲/۲۸۶، ونصه: «قال العقيلي: هذا إسناد مجهول لا يعرف إلا من هذا الوجه». (ج)

(۳) تفسير الخازن لعلاء الدين الخازن، سورة البقرة ۱/۴۵، ونصه: «فلما ذهب موسى إلى الميقات، ومكث على الطور أربعين ليلة». (ج)

بَابُ مَا يَقُوْلُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاة

(۲۴۲) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ كَبَّرَ، ثُمَّ يَقُولُ: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ»، ثُمَّ يَقُولُ: «أَللهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا»، ثُمَّ يَقُولُ: «أَعُوذُ بِاللهِ السَّمِيعِ العَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ». [1]

قوله: "ثم يقول: سبحانك اللّٰهُمَّ":

تکبیر اور فاتحہ کے درمیان ذکرِ مسنون میں اختلاف:

امام مالکؒ کا مسلک اور استدلال:

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہِ راست سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے، [2] ان کا استدلال "سنن الترمذي" میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: "كان رسول الله صلى لله عليه وسلم، وأبوبكر، وعمر، وعثمان

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، حجة من قال لا يجهر بالبسملة، رقم: ۳۹۹، وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من رأى الاستفتاح بسبحانك، رقم: ۷۷۶. (ج)

(۲) التنبيه على مبادئ التوجيه لأبي الطاهر المالكي، كتاب الصلاة، باب في أحكام التكبير، فصل ماذا يفعل بعد التكبير ۱/ ۴۰۶، ونصه: «المشهور من المذهب كراهية الدعاء، وغير ذلك من الأذكار بين التكبير، وأم القرآن، وكذلك لا يقرأ: ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، ولا يقول: سبحانك اللهم، وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، ولا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة سرا، ولا جهرا. وقد رويت أحاديث تقتضي الفصل بين التكبير، والقراءة ببعض هذه، فأنكرها مالك خيفة أن يظن وجوب قراءتها كما تجب قراءة الفاتحة». (ج)

يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين"۔[1]

جمہور کا قول:

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے۔[2]

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب:

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاحِ قراءت جہریہ ہے، لہٰذا قراءتِ سرّیہ اس کے منافی نہیں۔[3]

---

(۱)سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب في افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين، رقم:۲۴۶.(ر)

(۲)بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في سنن صلاة التراويح ۱ /۲۸۸، ونصه: «ومنها أن الإمام بعد تكبيرة الافتتاح يأتي بالثناء، والتعوذ، والتسمية في الركعة الأولى، والمقتدي أيضا يأتي بالثناء» وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱ /۳۳، ونصه: «أما الاستفتاح فقال: باستحبابه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، ولا يعرف من خالف فيه إلا مالك رحمه الله فقال: لا يأتي بدعاء الاستفتاح ولا بشيء بين القراءة والتكبير أصلا، بل يقول: الله أكبر، الحمد لله رب العالمين إلى آخر الفاتحة. واحتج له بحديث "المسيء صلاته"، وليس فيه استفتاح، وقد يحتج له بحديث أبي هريرة السابق في فصل التكبير، وهو قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأبو بكر، وعمر رضي الله عنهما يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين". ودليلنا الأحاديث الصحيحة التي ذكرناها، ولا جواب له عن واحد منها»، وفي مسائل حرب للكرماني الحنبلي، كتاب الصلاة، باب مايقول الرجل في افتتاح الصلاة ۱ /۴۸، ونصه: «فإذا كبرت، يعني لافتتاح الصلاة فقل: سبحانك اللهم، وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، ثم تعوذ».(ج)

(۳)فتح الباري لابن رجب، كتاب الأذان، باب مايقول بعد التكبير ۳۸۸/۶، ونصه: «ذهب مالك إلى أنه لايشرع الاستفتاح في الصلاة، بل يتبع التكبير بقراءة الفاتحة... واستدل لمن ذهب إلى هذا القول بظاهر حديث أنس الذي خرجه البخاري هاهنا في أول الباب ... وحمله آخرون ... على أن المراد به: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ بقراءة الفاتحة قبل السورة، ولم يرد به نفي الاستفتاح، والتعوذ، فالمراد به حينئذ استفتاح قراءة الصلاة بالفاتحة... وقال آخرون: المراد من حديث أنس أن القراءة في الصلاة الجهرية تفتتح بكلمة {الحمد لله} دون البسملة »، وكذا في معارف السنن للبنوري، باب في استفتاح القراءة بالحمد الله رب العالمين ۳۷۸/۲.(ج)

جمہور کا ذکرِ مسنون کی تعیین میں اختلاف:

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کون سا ذکر افضل ہے؟

شافعیہ کا قول:

شافعیہ کے نزدیک "توجیه" افضل ہے، یعنی "إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض إلخ" پڑھنا افضل ہے۔(۱)

حنفیہ کا قول:

حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے۔(۲)

امام ترمذیؒ نے اس باب میں "ثناء" کے ثبوت کے لیے حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً متکلم فیہ ہیں،(۳) البتہ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے: "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم، وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك"۔(۴)

---

(۱) بحر المذهب للروياني الشافعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۲/۲۱، ونصه: «وإنما قلنا: إني وجهت وجهي أولى؛ لأنه أليق بالموضوع، وهو من ألفاظ القرآن، والتسبيح يعود في الركوع، والسجود». (ج)

(۲) الهداية للمرغيناني، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۴۹، ونصه: «ثم يقول: سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره... ولهما رواية أنس رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا افتتح الصلاة كبر، وقرأ سبحانك الله، وبحمدك إلى آخره، ولم يزد على هذا، وما رواه محمول على التهجد». (ج)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب مايقول عند افتتاح الصلاة، تحت الرقم: ۲۴۲، ونصه: «وقد تكلم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي الرفاعي، وقال أحمد: لا يصح هذا الحديث». وتحت الرقم: ۲۴۳ ونصه: «هذا حديث لانعرفه إلا من هذا الوجه، وحارثة قد تكلم فيه من قبل حفظه». (ج)

(۴) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب مايقرأ بعد تكبيرة الإحرام، ص: ۸۹، قال النيموي بعد ذكر هذا الحديث، رواه الطبراني في كتابه المفرد في الدعاء، وإسناده جيد، اس کے بعد علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "طحاوی" اور "دار قطنی" کے حوالہ سے سندِ صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کیے ہیں، جن میں حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاحِ صلوۃ میں ثناء پڑھا کرتے تھے۔ (ر)

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں(۱) کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۂ انعام میں آئی ہے اور اس میں "هذا أكبر" کے بعد "إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات الأرض إلخ"(۲) مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں۔(۳) اور امام ابو حنیفہؒ نے سورۂ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے،(۴) جس میں ارشاد ہے: "وسبح بحمد ربك حين تقوم(۵) إلخ"۔

قوله: "وبحمدك":

یا تو یہاں "واو" زائدہ ہے اور "بحمدك" متلبسا سے متعلق ہو کر فعل محذوف "أسبح" کی ضمیر فاعل سے حال ہے،(۶) یا پھر واو عطف کے لیے ہے اور تقدیرِ عبارت اس طرح ہے "ونحمدك بحمدك" اس صورت میں "با" زائدہ ہوگی۔(۷) والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب۔

---

(۱) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب مايقول عند افتتاح الصلاة ۲/ ۳۶۰، ونصه: «في مذكرة الشيخ رحمه الله: واقتصر الشافعية على التوجيه لما في "الأنعام" بعد قول ابراهيم: (هذا أكبر)». (ج)

(۲) الأنعام- ۶/ ۷۹۔ (ج)

(۳) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب مايقرأ بعد تكبيرة الإحرام، ص: ۸۷، ۸۹، ونصه: «وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ، أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال: وجهت وجهي للذي فطر السماوات... وعن محمد بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا قام يصلي تطوعا». (ر)

(۴) منحة السلوك في شرح تحفة الملوك للعيني، كتاب الصلاة، فصل، ص: ۱۲۹، ونصه: «قوله: ثم يقول: سبحانك اللهم إلى آخره؛ لقوله تعالى: وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ قيل: هو سبحانك اللهم؛ لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم إلى آخره، رواه الجماعة». (ج)

(۵) الطور- ۵۲/ ۴۸ (ج)

(۶) مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ، كتاب الصلاة، باب مايقرأ بعد التكبير ۲/ ۶۷۷، تحت الرقم: ۸۱۵، ونصه: «وقيل: تقديره أسبحك تسبيحا متلبسا، ومقترنا بحمدك، فالباء للملابسة، والواو زائدة». (ج)

(۷) البحر الرائق لابن نجيم، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۳۲۷، ونصه: «"وبحمدك" أي نحمدك بحمدك، فهو في المعنى عطف الجملة على الجملة، فحذفت الثانية كالأولى، وأبقى حرف العطف داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل إلخ». (ج)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الجهرِ بـ "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ"

(٢٤٤)عَنْ ابْنِ عَبْدِ الله بْنِ مُغَفَّلٍ، قَالَ: سَمِعَنِي أَبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ، أَقُولُ: بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَقَالَ لِي: أَيْ بُنَيَّ مُحْدَثٌ إِيَّاكَ وَالحَدَثَ، قَالَ: وَلَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَبْغَضَ إِلَيْهِ الحَدَثُ فِي الإِسْلَامِ يَعْنِي مِنْهُ، قَالَ: وَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ، وَمَعَ عُمَرَ، وَمَعَ عُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقُولُهَا، فَلَا تَقُلْهَا، إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَقُلْ: {الحَمْدُ لِله رَبِّ العَالَمِينَ}،(١) حَدِيثُ عَبْدِ الله بْنِ مُغَفَّلٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ.

جہرِ بسملہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ:

جہر بسملہ کا مسئلہ ان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے، جن میں ایک عرصہ تک زبانی اور قلمی مناظروں کا بازار گرم رہا ہے اور مختلف علماء نے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، جن میں امام دارقطنی اور خطیب بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں، جو شافعیہ کی ترجمانی کے لیے لکھے گئے ہیں،(٢) حنفیہ میں اس موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ جمال الدین زیلعی نے کیا ہے، انہوں نے "نصب الراية" میں اس مسئلہ پر تقریباً ساٹھ (٦٠) صفحات لکھے ہیں اور اپنی عام عادت کے خلاف بڑے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا ہے، اس تمام تر

---

(١)أخرجه ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب افتتاح القراءة، رقم:٨١٥، وأخرجه النسائي، كتاب الافتتاح، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم:٩٠٨.(ج)

(٢) مذکورہ مسئلہ پر قلم اٹھانے والے چند علمائے کرام کے نام یہ ہیں: ابن خزیمہ، ابن حبان، امام بیہقی، ابن عقدہ، دارقطنی، خطیب بغدادی، محمد بن طاہر مقدسی، ابوشامہ مقدسی، جلال الدین محلی رحمہم اللہ۔ (التعليقات المستطرفة لأبي يعلى البيضاوي ٣٩/٤، وكشف الظنون لحاجي خليفة ٢٢٣/١).(ج)

نزاع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر و اخفاء کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل و مفضول کا اختلاف ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب:

اس مسئلہ میں تنقیحِ مذاہب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہراً نہ سراً۔(۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے اور صلواتِ جہریہ میں جہر کے ساتھ اور سریہ میں سر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔(۲)

احناف، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا مذہب:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام اسحاقؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سراً پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری۔(۳)

---

(۱) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية السحنون، كتاب الصلاة، من دخل مع الإمام في الصلاة فنسي تكبيرة الافتتاح ١/ ١٦٢، ونصه: «قال مالك: لا يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم في المكتوبة لا سرا في نفسه، ولا جهرا». (ج)

(۲) البيان في مذهب الإمام الشافعي ليحيى بن أبي الخير اليمني الشافعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة قراءة الفاتحة، فرع الجهر بالبسملة ٢/ ١٨٥، ونصه: «فذهب الشافعي إلى أنه يجهر بها بأول الفاتحة، وفي أول السورة فيما يجهر به من القراءة في الصلاة، ويسر بها فيما يسر بالقراءة في الصلاة». (ج)

(۳) بدائع الصنائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في سنن حكم التكبير أيام التشريق ١/ ٢٠٤، ونصه: «ويبتنى على هذا أنه لا يجهر بالتسمية في الصلاة عندنا»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة الجهر بالبسملة في الصلاة ١/ ٣٤٥، ونصه: «ولا يجهر بها يعني بسم الله الرحمن الرحيم، ولا تختلف الرواية عن أحمد أن الجهر بها غير مسنون»، وفي فتح الباري لابن رجب، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير ٤/ ٤١٩، ونصه: «وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك، وأحمد، وإسحاق، لا يرون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: ويقولها في نفسه». (ج)

اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر، مثلاً: ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں [(۱)] اور بعض محققین شافعیہ نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے۔ [(۲)]

مالکیہ کے دلائل اور حنفیہ کی طرف سے جواب:

امام مالکؒ کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیثِ باب سے ہے، جس میں انہوں نے اپنے صاحبزادے کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا اور اسے بدعت قرار دیا اور فرمایا: "وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم، ومع أبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقولها، فلا تقلها إذا أنت صليت فقل: الحمد لله رب العالمين" نیز آگے "باب في افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين" کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے: "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر، وعمر، وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين"۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نفی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب ہی میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: "سمعني أبي، وأنا في الصلاة أقول: بسم الله الرحمن الرحيم" اس سے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا، اسی پر عبداللہ بن مغفل نے فرمایا: "أي بني، محدث إياك والحدث، ولم أر

---

(۱) مجموع الفتاوى لابن تيمية، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۲۲/ ۳۷۱، ونصه: «وكذلك الجهر بالبسملة، والمخافتة بها صح الجهر بها عن طائفة من الصحابة، وصحت المخافتة بها عن أكثرهم، وعن بعضهم الأمران جميعا، وأما المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم فالذي في الصحاح والسنن يقتضي أنه لم يكن يجهر بها كما عليه عمل أكثر الصحابة وأمته»، وفي زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم، فصل في هديه صلى الله عليه وسلم في الصلاة ۱/ ۱۹۹، ونصه: «وكان يقول بعد ذلك: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم يقرأ الفاتحة، وكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة، ويخفيها أكثر مما يجهر بها، ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائما في كل يوم، وليلة خمس مرات أبدا حضرا، وسفرا، ويخفى ذلك على خلفائه الراشدين، وعلى جمهور أصحابه، وأهل بلده في الأعصار الفاضلة، هذا من أمحل المحال حتى يحتاج إلى التشبث فيه بألفاظ مجملة، وأحاديث واهية، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح، وصريحها غير صحيح». (ج)

(۲) شرح أبي داود للعيني، كتاب الصلاة، باب من لم ير الجهر الخ ۳/ ۴۰۱، ونصه: «وقال أبو حنيفة: لا يجهر بها، وهو قول جمهور أهل الحديث، وفقهاء الأمصار، وجماعة من أصحاب الشافعي». (ج)

أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أبغض إليه الحدث في الإسلام"

گویا عبداللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر نکیر فرمائی، لہٰذا حدیثِ باب میں "فلا تقلها" کے الفاظ کو "فلا تجهر بها" کے معنی پر محمول کیا گیا ہے،(۱) اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں "قول" کے بجائے "جهر" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زیلعی نے "نصب الراية" میں اس کی تفصیل بیان کی ہے،(۲) نیز "لا تقلها" کو "لا تجهر بها" کے معنی میں اس لیے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، كما سيأتي تفصيله۔

شوافع کے دلائل اور ان پر تبصرہ:

امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے "نصب الراية" میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے:

پہلی دلیل اور اس کا جواب:

امام شافعیؒ کی سب سے مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتماد کیا ہے، "سنن النسائي" میں

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ۲/۴۹، ونصه: «(فلا تقلها) ظاهره أنه نهاه عن البسملة رأسا، يعني لا يقول، لا سرا ولا جهرا، لكنه يحمل على الجهر إذ السماع عادة يتعلق بالجهر، وإليه أشار المصنف في الترجمة، قاله أبو الطيب السندي». (ج)

(۲) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۳۲، ونصه: «سمعني أبي، وأنا أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: أي بني إياك والحدث، قال: ولم أر أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ورواه الطبراني في معجمه عن عبد الله بن بريدة عن ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه مثله، ثم أخرجه عن أبي سفيان طريف بن شهاب عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن أبيه، قال: صليت خلف إمام، فجهر بسم الله الرحمن الرحيم، فلما فرغ من صلاته، قلت: ما هذا؟ غيب عنا هذه التي أراك تجهر بها، فإني قد صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم، ومع أبي بكر، وعمر، فلم يجهروا بها، انتهى». (ج)

حضرت نعیم المجمر[1] کی روایت ہے فرماتے ہیں: "صليت وراء أبي هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأمّ القرآن حتى إذا بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: آمين، فقال الناس: آمين، ويقول: كلما سجد الله أكبر، وإذا قام من الجلوس في الاثنتين، قال: الله أكبر، وإذا سلّم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم"۔[2]

حافظ زیلعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اولاً تو یہ روایت شاذ اور معلول ہے؛ کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کے کئی شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، لیکن سوائے نعیم المجمر کے کوئی بھی قراءۃ تسمیہ کا یہ جملہ نقل نہیں کرتا اور اگر بالفرض اس کو معتبر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفسِ قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لیے کہ قراءت کے لفظ میں "قراءة بالسر" کا بھی احتمال ہے، لہٰذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں۔[3]

دوسری دلیل اور اس کا جواب:

شافعیہ کی دوسری دلیل "سنن الدار قطني" میں حضرت معاویہ کا واقعہ ہے جسے حضرت انس بن مالک نقل کرتے ہیں: "قال: صلى معاوية بالمدينة صلاة، فجهر فيها بالقراءة، فلم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم لأم القران، ولم يقرها للسورة التي بعدها، ولم يكبر حين يهوي حتى قضى تلك الصلاة، فلما سلم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين، والأنصار من كل مكان، يا معاوية، أسرقت الصلاة، أم نسيت، قال: فلم يصل بعد ذلك إلا قرأ بسم الله الرحمن

---

(۱) آپ کا پورا نام نعیم بن عبد اللہ المجمر المدني ہے، (۰۰۰-۱۲۰ھ = ۰۰۰-۷۳۸م) تابعی، فقیہ اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے سیدنا عبد اللہ بن عمر اور سیدنا جابر رضی اللہ عنہما سمیت بہت اساتذہ سے کسبِ علم کیا، آپ کے شاگردوں میں امام مالک بن انس اور علاء بن عبد الرحمٰن رحمہما اللہ مشہور ہیں۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ۵/۲۲۷). (ج)

(۲) أخرجه النسائي، كتاب الإفتتاح، قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، تحت الرقم: ۹۰۵. (ر)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۳۶، ونصه: «والجواب عنه من وجوه: أحدها: أنه حديث معلول؛ فإن ذكر البسملة فيه مما تفرد به نعيم المجمر من بين أصحاب أبي هريرة إلخ». (ج)

الرحيم لأم القران، وللسورة التي بعدها، وكبر حين يهوي ساجداً[۱] (قال الدار قطني) كلهم (رواته) ثقات" امام حاکم نے بھی یہ روایت تخریج کی اور اس کے بعد فرمایا: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم"[۲] اور خطیب فرماتے ہیں: "هو أجود ما يعتمد عليه في هذا الباب"۔[۳]

حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں[۴] کہ اول تو یہ حدیث سنداً ومتناً مضطرب ہے اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس لیے کہ حضرت انسؓ بصرہ میں رہتے تھے اور حضرت معاویہؓ کے قدوم مدینہ کے وقت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لیے کہ جن علمائے مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود "إخفاء تسمية" کے قائل تھے اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہوسکا جو جہر کا قائل ہو، پھر وہ جہر کا مطالبہ کیسے کر سکتے تھے؟[۵]

---

(۱) أخرجه الدارقطني، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك، تحت الرقم: ۱۱۸۷، ونصه: «(قال الدار قطني) كلهم ثقات». (ر)

(۲) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الصلاة، ومن كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، رقم: ۸۵۱، ونصه: «(قال الحاكم) هذا حديث صحيح على شرط مسلم إلخ». (ر)

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب ما يقول بعد التكبير ۲۸۹/۵، ونصه: وقد اعتمد الشافعي رحمه الله على حديث معاوية رضي الله عنه هذا في إثبات الجهر، وقال الخطيب: هو أجود ما يعتمد عليه في هذا الباب. (ج)

(۴) نصب الراية للزيلعي، باب صفة الصلاة ۳۵۴/۱، ونصه: «والجواب عنه من وجوه: أحدها: أن مداره على عبد الله بن عثمان بن خيثم، وهو وإن كان من رجال مسلم لكنه متكلم فيه، أسند ابن عدي إلى ابن معين أنه قال: أحاديثه غير قوية، وقال النسائي: لين الحديث، ليس بالقوي فيه، وقال الدار قطني: ضعيف لينوه، وقال ابن المديني: منكر الحديث، وبالجملة فهو مختلف فيه، فلا يقبل ما تفرد به مع أنه قد اضطرب في إسناده، ومتنه، وهو أيضا من أسباب الضعف... الوجه الثاني: أن شرط الحديث الثابت أن لا يكون شاذا ولا معللا، وهذا شاذ معلل إلخ». (ر)

(۵) المصدر السابق، ونصه: «ومما يرد حديث معاوية هذا أن أنسا كان مقيما بالبصرة، ومعاوية لما قدم المدينة لم يذكر أحد علمناه أن أنسا كان معه، بل الظاهر أنه لم يكن معه، والله أعلم، الوجه الثالث: أن مذهب أهل المدينة قديما وحديثا ترك الجهر بها... ولا يحفظ عن أحد من أهل المدينة بإسناد صحيح أنه كان يجهر بها إلا شيء يسير، وله محمل، وهذا عملهم يتوارثه آخرهم عن أولهم، فكيف ينكرون على معاوية ما هو شبههم هذا باطل». (ج)

تیسری دلیل اور اس کا جواب:

شافعیہ کی تیسری دلیل "المستدرك للحاكم" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم"[1] حافظ زیلعیؒ "نصب الراية" میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال الحاكم: إسناده صحيح، وليس له علة"۔

اس روایت کا حافظ زیلعی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب قریب موضوع ہے[2] اور حاکم کا اسے صحیح قرار دینا ان کے تساہل معروف کی بناء پر ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے،[3] حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لیے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول ثابت ہے: "الجهر ببسم الله الرّحمن الرّحيم قراءة الأعراب"۔[4]

چوتھی دلیل اور اس کا جواب:

شوافع کی ایک دلیل اگلے باب (باب من رأى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت ہے: "قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتتح صلاته ببسم الله

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الطهارة، ومن كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، رقم: ٧٥٠، ونصه: «(قال الحاكم) وهذا إسناد صحيح، وليس له علة، ولم يخرجاه». (ج)

(٢) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ١/٣٤٥، ونصه: «وهذا الحديث غير صريح، ولا صحيح، فأما كونه غير صريح، فإنه ليس فيه أنه في الصلاة، وأما غير صحيح، فإن عبد الله بن عمرو بن حسان الواقعي كان يضع الحديث، قاله: إمام الصنعة علي بن المديني، وقال عبد الرحمن ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: ليس بشيء، كان يكذب، وقال ابن عدي: أحاديثه مقلوبات». (ج)

(٣) مختصر تلخيص الذهبي لابن الملقن، كتاب الصلاة، رقم: ٤٢، ونصه: «حديث ابن عباس: كان النبي صلى الله عليه وسلم... قال: صحيح، وليس له علة، قلت: عبد الله بن عمرو بن حسان المذكور في إسناده كذبه غير واحد، ومثل هذا لا يخفى على المصنف». (ج)

(٤) أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الصلاة، من كان لا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم: ٤١٤٣. (ر)

الرحمن الرحيم"۔

○ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کے بارے میں فرمایا: "قال أبو عيسى، وليس إسناده بذاك"۔[1]

○ دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے: "فلا يتم به الاستدلال"۔

شوافع کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اوپر بیان ہوئے، خطیب بغدادیؒ اور امام دار قطنی ؒ نے شافعیہ کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الراية" میں ان میں سے ایک ایک پر تبصرہ کر کے انہیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے۔[2]

مستدلاتِ شافعیہ امام دار قطنی رحمہ اللہ کی نظر میں:

مختصر یہ کہ شوافع کی مستدل روایات یا صحیح نہیں یا صریح نہیں، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے "نصب الراية" میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے "الفتاوى الكبرى" میں نقل کیا ہے کہ جب امام دار قطنیؒ نے جہر بسملہ کی راویات جمع کیں اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا تو بعض مالکیہ ان کے پاس آئے اور قسم دے کر ان سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں؟ تو امام دار قطنی رحمہ اللہ نے جواب دیا: "كل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر فليس بصحيح، وأما عن الصحابة فمنهم صحيح، وضعيف"[3] اس سے بڑھ کر ان مستدلات کی کمزوری کا اعتراف اور کیا ہوگا۔

دوسرے بہت سے محدثین نے بھی تصریح کی ہے کہ "جهر بسملة" کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، حافظ زیلعی ؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روافض جہر بالتسمیہ کے قائل تھے اور ان کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ "أكذب الطوائف" ہیں، چنانچہ انہوں نے جہر بسملہ کی تائید میں بہت سی احادیث گھڑلی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیثِ جہر میں سند کا مدار کسی نہ کسی رافضی پر ہے، یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسملہ

---

(۱) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب من رأى الجهر إلخ، ورواه ابن عباس، رقم: ۲۴۵. (ج)

(۲) راجع للتفصيل نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۵۸، ۳۵۹. (ر)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۵۹، والفتاوى الكبرى لابن تيمية، مسألة فراءة البسملة في الصلاة ۲/۱۶۹. (ج)

کی روایات تخریج نہیں کیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باب میں کوئی روایت صریحہ سنداً ثابت ہوتی تو میں دو مرتبہ قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی "صحیح" میں ضرور ذکر کرتے کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہ پر اعتراض کرنے میں خاصی دلچسپی لیتے ہیں اور انہیں "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔[١]

حنفیہ کے دلائل:

جہاں تک حنفیہ کے مستدلات کا تعلق ہے، اگرچہ وہ عدداً کم ہیں، لیکن سنداً بڑی جلیل القدر، عظیم الشان اور صحت کے اعلیٰ معیار پر ہیں۔

١) چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل "صحیح مسلم" میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قال: صليت مع رسول الله، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم"[٢] یہی روایت "سنن النسائي" میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "صلّيتُ خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، فلم أسمع أحداً منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم"۔[٣]

جس سے واضح ہو گیا کہ "صحیح مسلم" کی روایت میں قراءت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے۔

٢) "سنن النسائي" ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے: "صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يسمعنا قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى بنا أبوبكر،

---

(١) المصدر السابق ١/٣٥٦، ٣٥٧، ونصه: «الجهر بالبسملة ... والبخاري كثير التتبع لما يرد على أبي حنيفة من السنة، فيذكر الحديث، ثم يعرض بذكره، فيقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذا وكذا، وقال بعض الناس: كذا وكذا، يشير ببعض الناس إليه، ويشنع لمخالفة الحديث عليه، وكيف يخلي كتابه من أحاديث الجهر بالبسملة ... وإنما كثر الكذب في أحاديث الجهر على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه؛ لأن الشيعة ترى الجهر، وهم أكذب الطوائف، فوضعوا في ذلك أحاديث، وكان أبو علي بن أبي هريرة أحد أعيان أصحاب الشافعي يرى ترك الجهر بها، ويقول: الجهر بها صار من شعار الروافض، وغالب أحاديث الجهر نجد في روايتها من هو منسوب إلى التشيع». (ج)

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسمله، رقم: ٣٩٩. (ر)

(٣) سنن النسائي، كتاب الافتتاح، ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم: ٩٠٧. (ر)

وعمر، فلم نسمعها منهما"۔(۱)

اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشا جہرِ تسمیہ کی نفی کرنا ہے، نہ کہ نفسِ قراءت کی۔

۳) تیسری دلیل حضرت ابن عبداللہ بن مغفل کی حدیثِ باب ہے جس میں فرماتے ہیں: "سمعني أبي، وأنا في الصلاة أقول "بسم الله الرحمن الرحيم"، فقال لي: أي بني، محدث، إياك والحدث قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم، ومع أبي بكر، وعمر، وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقولها، فلا تقلها إذا أنت صليت، فقل: الحمد لله رب العالمين"۔(۲)

اس روایت میں "لا تقلها" سے مراد "لا تجهر بها" ہے، اس لیے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی مراد ہوگی۔

اس پر شافعیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن مغفلؓ کے صاحبزادے مجہول ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام یزید ہے اور ان سے تین راوی روایت کرتے ہیں اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دو ہوں، اس کی جہالت رفع ہوجاتی ہے اور یہاں تو ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں،(۳) یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حديث عبدالله بن مغفل حديث حسن"(۴) نیز اسی مفہوم کی روایت "سنن النسائي" میں بھی

---

(۱) المصدر السابق، رقم: ۹۰۶. (ر)

(۲) أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر بـ"بسم الله الرحمن الرحيم"، رقم: ۲۴۴. (ج)

(۳) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/۳۳۲، ونصه: «وقالوا: إن مداره على ابن عبد الله بن مغفل، وهو مجهول... وهم: أبو نعامة الحنفي قيس بن عباية، وقد وثقه ابن معين، وغيره، وقال ابن عبد البر: هو ثقة عند جميعهم، وقال الخطيب: لا أعلم أحدا رماه ببدعة في دينه، ولا كذب في روايته، وعبد الله بن بريدة، وهو أشهر من أن يثنى عليه، وأبو سفيان السعدي، وهو إن تكلم فيه، ولكنه يعتبر به، ما تابعه عليه غيره من الثقات، وهو الذي سمى ابن عبد الله بن مغفل يزيد، كما هو عند الطبراني فقط، فقد ارتفعت الجهالة عن ابن عبد الله بن مغفل برواية هؤلاء الثلاثة عنه». (ج)

(۴) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، تحت الرقم: ۲۴۴. (ج)

آئی ہے[1] اور امام نسائی رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔

۴) امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے: "عن ابن عباس في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قال: ذلك فعل الأعراب"[2]، نیز "طحاوي" ہی میں حضرت ابووائلؓ سے مروی ہے: "قال: كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، ولا بالتعوذ، ولا بالتأمين"۔[3]

بہرحال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے مستدلات کے مقابلہ میں راجح ہیں۔

---

(۱) سنن النسائي، رقم: ۹۰۸، ونصه: «حدثنا ابن عبد الله بن مغفل قال: كان عبد الله بن مغفل إذا سمع أحدنا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، يقول: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخلف أبي بكر، وخلف عمر رضي الله عنهما، فما سمعت أحدا منهم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم». (ر)

(۲) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، رقم: ۱۲۰۹. (ر)

(۳) المصدر السابق، رقم: ۱۲۰۸. (ر)

بَابٌ فِي افْتِتَاحِ الْقِرَاءة بِالْحَمْدِ لله رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

(۲٤٦) عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ الله صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، يَفْتَتِحُونَ القِرَاءَةَ بِـ "الحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمِينَ"»،(۱) هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قوله: "كان رسول الله، وأبو بكر، وعمر، وعثمان يفتتحون القراءة بـ"الحمد لله رب العالمين":

"إخفاءِ تسمية" پر حنفیہ وحنابلہ کا استدلال:

یہ حدیث بھی "إخفاء تسمية" کے باب میں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے، امام شافعیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "الحمد لله" بطورِ علم آیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ ضم سورت سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں کہ "بسم اللہ" سرّاً پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاجِ بیان نہیں۔(۲)

بسم اللہ کے جزوِ قرآن ہونے اور نہ ہونے میں مختلف اقوال:

اس باب کا منشا یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ "بسم اللہ" قرآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تفصیل یہ

---

(۱) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك، رقم: ۱۲۸۸۷. (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب في افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين ۲/ ۳۷٦، ۳۷۷، ونصه: «ظاهر حديث الباب يؤيد الحنفية، والحنابلة في رواية عن أحمد في عدم جزئية البسملة من الفاتحة ... وقال الشافعية: متأولين فيه بأن الفرض قراءة الفاتحة، وأن الحمد لله رب العالمين عنوان لسورة الفاتحة كما في فتح الباري، والبسملة جزء منها، فلا بد من الافتتاح بها أولا، وأجاب الزيلعي من الحنفية في نصب الراية بأن تأويله على إرادة اسم السورة يتوقف على أن السورة كانت تسمى عندهم بهذه الجملة، فلا يعدل عن حقيقة اللفظ وظاهره إلى مجازه إلا بدليل». (ج)

ہے کہ سورۂ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے[1] وہ تو بالاجماع قرآن حکیم کا جزء ہے،[2] البتہ جو "بسم اللہ" سورت کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے:

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے،[3] بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔

شافعیہ کی رائے:

امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی، پھر باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے دو قول ہیں، اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔[4]

حنفیہ کی رائے:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جزوِ قرآن تو ہے، لیکن کسی خاص سورت کا جزء نہیں، بلکہ یہ "آیت فصل بین

---

(۱) النمل-۲۷/۳۰، ونصه «إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ». (ر)

(۲) النفح الشذي لابن سيد الناس، كتاب الصلاة، باب ما جاء في افتتاح القراءة إلخ ۴/۳۲۴، ونصه: «وأما البسملة التي في أثناء سورة النمل {إنه من سليمان وإنه بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ} فقرآن بالإجماع فمن جحد منها حرفاً كفر بالإجماع». (ج)

(۳) البيان والتحصيل لأبي الوليد المالكي، كتاب الصلاة الثاني، مسألة: الرجل يتنفل في الصلاة أيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ۱/۳۶۵، ونصه: «فبسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن عند مالك إلا في سورة النمل؛ فإنه فيها بعض آية». (ج)

(۴) الشرح الكبير لعبد الكريم القزويني الشافعي، كتاب الطهارة ۳/۳۱۵، ونصه: «ثم بسم الله الرحمن الرحيم آية منها، وهى آية من كل سورة إما مع الآية الأولى أو مستقلة بنفسها، على أحد القولين التسمية آية من الفاتحة، لما روي أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وعدها آية منها... وأما حكم التسمية في سائر السور سوى سورة براءة لأصحابنا، فيه طريقان: أحدهما أن في كونها من القرآن في أول سائر السور قولين: أصحهما أنها من القرآن... والثاني: إنها ليست من القرأن، وإنما كتبت للفصل بين السورتين... والطريقة الثانية، وهى الأصح أنها من القرآن في أول سائر السور أيضا بلا خلاف». (ج)

السور "[1] کے لئے نازل کی گئی ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدلات:

امام شافعی رحمہ اللہ کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں جہرِ تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ جزوِ فاتحہ نہ ہوتی تو جہر مشروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پچھلے باب میں دیا جاچکا ہے کہ جہر کی مسنونیت ثابت نہیں۔

ان کا دوسرا استدلال "سنن النسائي" میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے: "قال: بينما ذات يوم بين أظهرنا يريد النبي صلى الله عليه وسلم أغفى إغفاءة،[2] ثم رفع رأسه متبسما، فقلنا له: ما أضحكك يا رسول الله، قال: نزلت علي آنفاً سورة: بسم الله الرحمن الرحيم، إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرَ" ثم قال: هل تدرون ما الكوثر إلخ"۔[3]

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ نے سورت کی ابتداء بسم اللہ سے کی، جو اس کے جزوِ سورت ہونے کی دلیل ہے،[4] لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے؛ کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کے وجہ اس کا جزوِ سورت ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ ﷺ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرضِ ابتداء فرمائی تھی۔

---

(١) البناية للعيني، كتاب الصلاة، باب في صفة الصلاة ١٩٢/٢، ونصه: «التسمية من القرآن، أنزلت للفصل بين السور»، وفي مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الصلاة، باب القراء في الصلاة تحت الرقم: ٢٦٣٢، ونصه: «كما يدل عليه رواية ابن عباس قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف خاتمة السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا نزل بسم الله الرحمن الرحيم عرف أن السورة قد ختمت، واستقبلت، أو ابتدأت سورة أخرى. رواه البزار بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح». (ر،ز)

(٢) الإغفاء السِّنة، وهي حالة الوحي غالبا. (ر)

(٣) سنن النسائي، كتاب الافتتاح، قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، تحت الرقم: ٩٠٤. (ر)

(٤) أسنى المطالب لزكريا الأنصاري الشافعي، كتاب الصلاة، الباب الرابع فى صفة الصلاة ١/ ١٥٠، ونصه: «والبسملة آية منها) أي: من الفاتحة ... (و) آية (من كل سورة إلا براءة) لخبر مسلم عن أنس: بينا النبي - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسما، فقلنا: ما أضحكك يا نبي الله، قال: أنزلت علي آنفا سورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر إلى آخرها». (ج)

شافعیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ تمام مصاحف میں بسم اللہ ہر سورت کے ساتھ لکھی ہوئی ہے،(۱) لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے کیونکہ مصاحف میں مکتوب ہونے سے جزوِ قرآن ہونا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن جزوِ سورت ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے دلائل:

۱) حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں، جن میں "ترك الجهر بالتسمية" مصرح ہے؛(۲) کیونکہ "ترك الجهر بالتسمية" بسم اللہ کے سورۂ فاتحہ کا جزو نہ ہونے کی علامت ہے۔

۲) اس کے علاوہ حدیثِ باب میں بھی قراءت کا افتتاح "بسم الله" کے بجائے "الحمد لله" سے کرنے کا بیان ہے، جو عدمِ جزئیت پر دلالت کرتا ہے،(۳) یہاں بھی امام شافعیؒ نے وہی تاویل کی ہے کہ "الحمد لله" کا ذکر بطور علَم ہے اور یہ بتلانا مقصود ہے کہ سورۂ فاتحہ ضم سورت سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیر متبادر إلى الذهن ہے۔

۳) حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه سلم قال: إن سورة من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفرله، وهي تبارك الذى بده الملك، هذا حديث حسن"(۴) اور سورۂ ملک کی تیس (۳۰) آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جب کہ بسم اللہ" کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر "بسم الله" کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس (۳۱) آیات ہوجائیں گی۔

۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل آیتِ قرآنی ہے "ولقد آتينك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم"(۵)

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، مسائل متعلقة بالتعوذ ۳ /۳۳۵، ونصه: «واحتج أصحابنا بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على إثباتها في المصحف جميعا في أوائل السور، سوى براءة بخط المصحف». (ج)

(۲) قد مر بيانها في دلائل الأحناف في إثبات ترك الجهر بالبسملة. (ج)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب في افتتاح القراء بالحمد لله رب العالمين ۲ /۳۷۸، ونصه: «بل حديث أبى سعيد ابن المعلي هذا حجة للحنفية في عدم جزئية البسملة من الفاتحة» (ج).

(۴) أخرجه الترمذي، أبواب فضائل القران، باب ما جاء في فضل سورة الملك، رقم: ۲۸۹۱. (ر)

(۵) الحجر-۱۵/۸۷. (ج)

اس میں "السبع المثاني" سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ ہے؛(۱) کیونکہ یہ ان سات آیات پر مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں اور سورۂ فاتحہ کی سات (۷) آیات اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ (۸) ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت ﷺ نے سورۂ فاتحہ کا نام "السبع المثاني" قرار دیا ہے۔(۲)

۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں: فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني، وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ملك يوم الدين قال: مجدني عبدي، وقال: مرة فوض إلي عبدي، فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم، ولا الضالين قال: هذا العبدي، ولعبدي ما سأل.(۳)

یہ حدیث قدسی ہے اور اس میں پوری سورۂ فاتحہ کی تفصیل اور ہر ہر آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے، لیکن اس میں "بسم الله" کا تذکرہ نہیں ہے، جو عدم "جزئية البسملة للفاتحة" کی دلیل ہے۔(۴)

---

(۱) التفسير البسيط لأبي الحسن النيسابوري، سورة الحجر ۱۲/ ۶۴۶، ونصه: «قوله تعالى: "ولقد آتيناك سبعا من المثاني" الآية، اختلفوا في السبع المثاني ما هي؟ فأكثر أهل التفسير والأثر أنها فاتحة الكتاب». (ج)

(۲) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ماجاء في فاتحة الكتاب، رقم: ۴۴۷۴، ونصه: «عن أبي سعيد بن المعلى، قال: كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم أجبه، فقلت: يارسول الله، إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم، ثم قال لي: لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج، قلت له: ألم تقل لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن، قال: الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته». (ر)

(۳) أخرجه مسلم، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة إلخ، رقم: ۳۹۵. (ر)

(۴) نصب الراية للزيلعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۳۳۹، ونصه: «وهذا الحديث ظاهر في أن البسملة ليست من الفاتحة وإلا لابتدأ بها؛ لأن هذا محل بيان، واستقصاء لآيات السورة حتى إنه لم يخل منها بحرف، والحاجة إلى قراءة البسملة أمس ليرتفع الإشكال إلخ» (ج).

مالکیہ کا استدلال اور حنفیہ کی طرف سے جواب:

یہ تو احناف کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی ادلہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہوئی اور نہ کسی اور سورت کا، تو مجموعۂ قرآن کا جزو کیسے بن سکتی ہے؟[۱]

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ "بسم الله فصل بين السور" کے لیے نازل ہوئی ہے، اس لیے کسی خاص سورت کا جزو نہیں، البتہ مجموعۂ قرآن کا جزو ہے؛ کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، یعنی "القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة"[۲] لہٰذا اسے لامحالہ قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا، والله أعلم بالصواب۔

---

(۱) البيان والتحصيل لأبي الوليد المالكي، كتاب الصلاة الثاني، مسألة: الرجل يتنفل في الصلاة، أيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ۱/۳۶۵، ونصه: «قال محمد بن رشد: لم يختلف قول مالك: أنه لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة لا في أول الحمد ولا في أول السورة التي بعدها؛ لأنها ليست عنده آية من الحمد، وإنما تثبت في المصحف في أولها للاستفتاح لا لأنها منها كسائر السور، فبسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن عند مالك». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الوصايا، باب كراهية السفر بالمصاحف إلخ ۱۴/ ۲۴۴، وكذا في قواعد الفقه لمحمد عميم البركتي، الراء، ص: ۴۲۶. (ج)

بَابُ مَاجَاء أَنَّه لَا صَلاة إلا بِفَاتِحة الْكِتَابِ

(۲٤۷) عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَاصَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ».(۱)

قوله: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب":

"لم يقرأ بفاتحة الكتاب" سے متعلق نحوی تحقیق:

"قرأ يقرأ" عموماً بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے، مثلاً "قرأت الكتاب" کہتے ہیں، نہ کہ "قرأت بالكتاب"، لیکن حدیثِ باب میں اس کو "بواسطة الباء" متعدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں متعدد توجیہات کی گئی ہیں:

بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنیٰ تبرک کی تضمین کے لیے ہے اور تقدیر عبارت دراصل اس طرح تھی: "لا صلاة لمن لم يقرأ، ويتبرك بفاتحة الكتاب" اور بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "باء" زائدہ ہے،(۲) لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب في مسألة أمّ الكتاب" میں بیان فرمائی ہے اور وہ یہ کہ جو افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں ان کو کبھی کبھی "ب" کے واسطہ سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں معنیٰ کا فرق ہوتا ہے، چنانچہ

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم إلخ، رقم: ۷۲۳، وأخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، رقم: ۸۰۳. (ج)

(۲) مصابيح الجامع لابن الدماميني، كتاب فضائل القرآن باب فضل سورة البقرة ۸/۵۲۰، تحت الرقم: ۲۴۱۹، ونصه: «من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة... فإن قلت: ما هذا الباء الذي في قوله بالآيتين؟ قلت: ذهب بعضهم إلى أنها زائدة، وقيل: ضمن الفعل معنى التبرك، فعدي بالباء، وعلى هذا تقول: قرأت بالسورة». (ج)

جب "باء" کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہ کل مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں اور جب "باء" کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہ بعض مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، چنانچہ "قرأ" کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعول بہ "کل مقروء" ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی اور جب "باء" کے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول بہ بعض مقروء ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعول بہ بھی پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی،[1] چنانچہ آنحضرت ﷺ کی قراءت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں "یقرأ بالطور"،[2] "قرأ في المغرب بالطور"[3] اور "کان یقرأ في الفجر بـ ق والقرآن المجید"[4] کے الفاظ آئے ہیں، ان کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ طور اور سورۂ ق تنہا نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورۂ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے: "قرأ علیهم سورة الرحمن"،[5] یہاں حرف "باء" نہیں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ رحمن پڑھی، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا۔

لہٰذا حدیثِ باب میں "فاتحة الکتاب" پر "باء" داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ نماز میں صرف سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی ضمِ سورت کرنا ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف علامہ زمخشری کی کتاب "المفصل" میں مذکور ہے، نیز

---

(۱) فیض الباري للکشمیري، باب وجوب القرءة ۳۴۸/۲، ونصه: «وأوضحه الحافظ ابن القیم في بدائع الفوائد، وحاصله: أن الفعل إذا عدی بنفسه، فقلتَ: قرأت سورةَ کذا، اقتضی اقتصارك علیها لتخصیصها بالذکر، وأمّا إذا عُدِّي بالباء، فمعناه: لا صلاةَ لمن لم یأتِ بهذه السورة في قراءته، أو في صلاته، أو في جملة ما یقرأ به». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، باب الجهر بقراءة صلاة الجهر، قبیل الرقم: ۷۷۳، ونصه: «وقالت أم سلمة: طفت وراء الناس والنبي صلی الله علیه وسلم یصلي، ویقرأ بالطور». (ر)

(۳) المصدر السابق، باب الجهر في المغرب، رقم: ۷۶۵». (ر)

(۴) أخرجه مسلم، باب القراءة في الصبح، رقم: ۴۵۸. (ر)

(۵) سنن الترمذي، أبواب تفسیر القرآن، باب ومن سورة الرحمن، رقم: ۳۲۹۱، ونصه: «عن جابر قال: خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم علی أصحابه، فقرأ علیهم سورة الرحمن إلخ». (ر)

علامہ زمخشری ہی نے "الكشاف" میں "وهزي إليك بجذع النخلة"[۱] کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا ہے، اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے۔[۲]

حدیثِ باب سے دو معرکۃ الآراء فقہی مسئلے متعلق ہیں:

ایک مسئلہ قرأتِ فاتحہ خلف الامام کا ہے، چنانچہ شافعیہ اس سے قراءتِ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں:[۳] "وستأتي هذه المسألة إن شاء الله تعالى بتفاصيلها في باب مستقل"۔

نماز میں سورۂ فاتحہ سے متعلق ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف:

دوسرا مسئلہ جو یہاں قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمۂ ثلاثہ اسے فرض اور رکنِ صلوٰۃ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے،[۴] ان کے نزدیک ضم سورت مسنون یا مستحب ہے،[۵] یہ حضرات سورۂ فاتحہ کی فرضیت پر حدیثِ باب

---

(۱) الكشاف للزمخشري، الجزء الثالث، سورة مريم ۳/ ۱۳، ونصه: «والباء في بجذع النخلة صلة للتأكيد، كقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، أو على معنى: افعلي الهز به، كقوله: يجرح في عراقيبها نصلي». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، كتاب الصلاة، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ۱/ ۲۵۵، ونصه: «ولم ينبه الأصوليون على هذه الضابطة، ونبه عليها الزمخشري في المفصل، وكذلك أشار إليها في الكشاف في آية: {وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ} أي: افعلي فعل الهز». (ج)

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، مسائل متعلقة بالتعوذ ۳/ ۳۶۵، ونصه: «في مذاهب العلماء في قراءة المأموم خلف الإمام: قد ذكرنا أن مذهبنا وجوب قراءة الفاتحة على المأموم في كل الركعات من الصلاة السرية، والجهرية، وهذا هو الصحيح عندنا». (ج)

(۴) البيان في مذهب الإمام الشافعي ليحيى بن أبي الخير الشافعي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة قراءة الفاتحة ۲/ ۱۸۱، ونصه: «ثم يقرأ فاتحة الكتاب، وهي فرض في الصلاة، فإن تركها عامدا مع القدرة عليها لم تصح صلاته»، وفي أسهل المدارك لأبي بكر بن حسين الكشناوي، كتاب الصلاة، فصل في أركان الصلاة، ۱/ ۲۰۶، ونصه: «جملة فرائض الصلاة سبع عشرة، النية... وقراءة الفاتحة»، وفي الشرح الكبير على المقنع لشمس الدين الحنبلي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مسألة ثم يقرأ الفاتحة ۳/ ۴۳۹، ونصه: «قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة لا تصح إلا به، في المشهور عن أحمد». (ج)

(۵) المغني لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، فصل يقرأ الفاتحة بما في مصحف عثمان ۱/ ۳۵۴، ونصه: «لا نعلم بين أهل العلم خلافا في أنه يسن قراءة سورة مع الفاتحة في الركعتين الأوليين من كل صلاة». (ج)

سے استدلال کرتے ہیں۔

جب کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرأتِ فاتحہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہے اور فرض مطلقِ قرأت ہے، یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور ضمِ سورت دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں [1] اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ رہتی ہے۔

احناف کا استدلال اور حدیثِ باب کی توجیہ:

حنفیہ کا استدلال قرآنِ کریم کی آیت "فاقرءوا ما تيسر من القرآن" [2] سے ہے کہ اس میں "ماتیسر" کی قراءت کو فرض قرار دیا گیا ہے اور کسی خاص سورت کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تقیید خبر واحد سے نہیں ہو سکتی، نیز "صحیح مسلم" میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فهي خداج ثلاثا غير تمام" [3] "خداج" کا مفہوم ہے "ناقص"، اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہو جائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں: ایک یہ کہ "لا" نفی کمال کے لیے ہے، [4] لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفی کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فاتحہ کو واجب کہنا بھی مشکل ہے، جیسا

---

(۱) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة لسراج الدين الغزنوي الحنفي، كتاب الصلاة، ص: ۳۷، ونصه: «مسألة: قراءة فاتحة الكتاب لا يتعين ركنا في الصلاة بل الركن مطلق القراءة، وتعيين الفاتحة واجب في مذهب أبي حنيفة، وأصحابه رضي الله عنهم»، وفي الفتاوى الهندية، الباب الرابع في صفة الصلاة إلخ، الفصل الثاني في واجبات الصلاة ۱/ ۷۱، ونصه: «وتجب قراءة الفاتحة، وضم السورة، أو ما يقوم مقامها». (ج)

(۲) المزمل - ۷۳/ ۲۰ (ج)

(۳) أخرجه مسلم، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة إلخ، رقم: ۳۹۵. (ر)

(۴) مراقي الفلاح للشرنبلالي، كتاب الصلاة، فصل في واجب الصلاة، ص: ۹۴، ونصه: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، وهو لنفي الكمال». (ج)

کہ "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"[1] میں "لا" نفی کمال کے لیے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا واجب صلوٰۃ نہیں، چنانچہ اگر "جار المسجد" مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترکِ فاتحہ کرنے والے کی نماز واجب الاعادہ بھی نہ ہو، حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

شیخ ابن ہمامؒ کا جواب:

دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمامؒ نے یہ دیا کہ حدیثِ باب خبرِ واحد ہے اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہٰذا ہم نے فرض تو مطلق قراءت کو کہا لیکن سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لیے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی۔[2]

حضرت شاہ صاحب کا تحقیقی جواب:

لیکن حدیثِ باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب "فصل الخطاب في مسألة أم الكتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں "لا" نفی کمال کے لیے نہیں ہے، بلکہ نفی ذات ہی کے لیے ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراءت کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قراءت سے مراد تنہا قراءت فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق قراءت ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے، نہ ضم سورت کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی

---

(۱) أخرجه الدارقطني في سننه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر، رقم: ۳، ۱/ ۱۵. (ر)

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ۱/ ۲۹۳، ونصه: «فالحاصل لا صلاة كائنة، وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة، هذا هو الأصل بخلاف لا صلاة لجار المسجد إلخ، ولا صلاة للعبد الآبق، فإن قيام الدليل على الصحة أوجب كون المراد كونا خاصا، أي كاملة، وعلى هذا فيكون من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبرا، فلذا عدل المصنف عنه إلى الظنية في الثبوت، وبه لا يثبت الركن؛ لأن لازمه نسخ الإطلاق بخبر الواحد، وهو يستلزم تقديم الظني على القاطع، وهو لا يحل فيثبت به الوجوب فيأثم بترك الفاتحة، ولا تفسد.». (ج)

ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضم سورت دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو۔[1]

یہ توجیہ اس لیے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعدًا" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہوگئی: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا"[2] جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ "جو شخص فاتحہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منتفی ہو جائے، تب عدمِ صلوٰۃ کا حکم ہوگا اور یہ مفہوم حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے، بعض روایات میں "فصاعدا" کے بجائے "فما زاد"[3] یا "وما تيسر"[4] یا "وآيتين معها"[5] کے الفاظ بھی آئے ہیں یہ تمام زیادتیاں سنداً صحیح ہیں جیسا کہ ان کی تحقیق ان شاء اللہ "قراءة خلف الإمام" کے مسئلہ میں آگے آئے گی۔

اور اگر بالفرض یہ بھی مان لیا جائے کہ "فصاعدًا" اور "فما زاد" وغیرہ کی زیادتی ثابت نہیں، تب بھی "فاتحة الكتاب" پر "باء" کا داخل کرنا بذاتِ خود اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھوانا مقصود ہے، جیسا کہ شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ قراءت کو متعدی بالباء کرنے سے معنی یہ ہوں گے کہ مفعول "کل مقروء" نہیں ہے، بلکہ جزوِ مقروء ہے، لہٰذا اس حدیث سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، اس سے متعلق کچھ مزید بحث ان شاء اللہ "قراءة خلف الإمام" میں آئے گی۔

---

(۱) فصل الخطاب في مسألة أم الكتاب للكشميري، ص: ۷، ونصه: «فاعلم أن الذي ثبت في المسألة عن الشارع هو نفي الصلاة عمن لم يقرأ بأم القرآن فصاعدا، أي بانتفاء كليهما إلخ». (ج)

(۲) أخرجه أبو داود، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، رقم: ۸۲۲. (ر)

(۳) سنن أبي داود، باب من ترك القراءة في صلاته، رقم: ۸۱۹، ۸۲۰، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادي أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فما زاد (قال المرتب): وهذه حجة على القائلين بفريضة الفاتحة في الصلاة، وأيضا قال (أبو هريرة رضي الله عنه في رواية أخرى) قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: أخرج فناد في المدينة إنه لا صلاة إلا بقرآن، ولو بفاتحة الكتاب، فما زاد (قال المرتب) وهذا دليل على فرضية مطلق القراءة». (ر)

(۴) أخرجه أبو داود في سننه، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، رقم: ۸۱۸، ونصه: «عن أبي سعيد (الخدري) قال: «أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر». (ر)

(۵) أخرجه الطبراني في الأوسط، عن عبادة بن صامت، باب الألف، من اسمه أحمد، رقم: ۲۲۶۲. (ر،ت)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّأْمِيْنِ

(٢٤٨) عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ: {غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧]، فَقَالَ: «آمِينَ»، وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ.(١)

قوله: "فقال: آمين":

"تأمین" کے معنی ہیں "آمین" کہنا اور آمین کے معنی ہیں "استجب دعاءنا" یا "فلیکن کذلك" یا "لا تخیب رجاءنا"۔(٢)

لفظِ آمین سریانی زبان سے ماخوذ ہے:

پھر بعض حضرات نے اسے عربی زبان کا لفظ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اسم فعل ہے،(٣) لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ سریانی یا عبرانی زبان کا لفظ ہے،(٤) اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بائبل کے مختلف صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیة" میں ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک یہودی ایک مسجد کے پاس سے گزرا، تو اس نے نمازیوں سے لفظ "آمین" سنا، جس پر اس نے کہا: اس ذات کی قسم جس

(١)أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ٩٣٢، وأخرجه ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب الجهر بآمين، رقم: ٨٥٥.(ج)

(٢)عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، كتاب مواقيت الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين ٦/٤٧، ونصه: «وقيل: أصله: يا الله استجب دعاءنا... وهو اسم فعل مثل: صه، بمعنى: أسكت... وأما معناه، فقيل: ليكن كذلك... قيل: لا تخيب رجاءنا».(ج)

(٣)نفس المصدر.(ج)

(٤)تهذيب الأسماء واللغات للنووي، القسم الثاني ١٢/٣، ونصه: «وقال عطية العوفي: آمين كلمة عبرانية أو سريانية، وليست عربية».(ج)

نے تمہیں "آمین" سکھایا، تم حق پر ہو۔ (۱)

آمین کہنے میں مالکیہ اور جمہور کا اختلاف:

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے اور دونوں کے لیے سنت ہے۔ (۲)

امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، (۳) لیکن ان کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، امام کا نہیں۔ (۴)

امام محمدؒ نے "موطأ" میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے مطابق بیان کیا ہے، (۵) لیکن خود انہوں نے ہی "کتاب الآثار" میں امام صاحبؒ کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ "کتاب الآثار" میں وہ لکھتے ہیں: "عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أربع يخافت بهن الإمام: سبحانك اللهم، وبحمدك، والتعوذ من الشيطن، وبسم الله الرحمن الرحيم، وآمين"۔ (۶)

---

(۱) المطالب العاليه لابن حجر العسقلاني، باب صفة الصلاة، باب التأمين، رقم: ۴۷۵، ونصه: «عن مجاهد، قال: إن يهوديا مر بأهل مسجد، وهم يقولون: آمين، قال اليهودي: والذي علمكم آمين إنكم لعلى الحق». (ر)

(۲) الدر المختار للحصكفي، كتاب الصلاة، مطلب قراءة البسملة إلخ ۱/۴۹۲، ونصه: «وأمن...الإمام سرا كما موم، ومنفرد»، وفي الأم للإمام الشافعي، كتاب الصلاة، باب القراءة بعد أم القرآن ۱/۱۳۱، ونصه: «قال الشافعي: فإذا فرغ الإمام من قراءة أم القرآن قال آمين: ورفع بها صوته ليقتدي به من كان خلفه»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الصلاة، مسألة التأمين إلخ ۱/۳۵۳، ونصه: «فصل، ويسن أن يجهر به الإمام، والمأموم فيما يجهر فيه بالقراءة، وإخفاءها فيما يخفي فيه». (ج)

(۳) المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب المالكي، كتاب الصلاة ۱/۲۱۹، ونصه: «وفي الإمام روايتان: إحداهما لا يؤمن وهي الظاهر، والأخرى أنه يؤمن». (ج)

(۴) الاستذكار لابن عبد البر، كتاب الصلاة، باب ماجاء في التأمين خلف الأمام ۱/۴۷۴، ونصه: «فروى ابن القاسم عن مالك أن الإمام لا يقول: آمين، وإنما يقول ذلك من خلفه دونه، وهو قول ابن القاسم، والمصريين من أصحاب مالك». (ج)

(۵) موطأ للإمام مالك برواية الإمام محمد، باب آمين في الصلاة، رقم: ۱۳۵، ونصه: «فقال (أي محمد) فأما أبو حنيفة، فقال: يؤمن من خلف الإمام، ولا يؤمن الإمام». (ر)

(۶) كتاب الآثار للإمام محمد، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم: ۸۳. (ر)

اس کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں: "وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة" اور "کتاب الآثار" ہی کے قول کو ظاہر الروایۃ قرار دے کر عام اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے، "وهو المختار للفتوى"۔ (۱)

مالکیہ کا استدلال اور جمہور کی طرف سے جواب:

امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقولوا: آمين إلخ"، (۲) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کردی گئی ہے کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالين" کہے اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے: "والقسمة تنافي الشركة"۔ (۳)

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضالين" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً آمین کہہ دیا جائے، تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لیے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، (۴) چنانچہ "سنن النسائي" کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: "فإن الملائكة

---

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة الحنفي، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في التغني والإلحان ۱/۳۵۹، ونصه: «وإذا فرغ من الفاتحة قال: آمين، والسنة فيه الإخفاء، لقوله عليه السلام، إذا قال الإمام: ولا الضالين، فقولوا: آمين، فإن الإمام يقولها، ولو كان تأمين الإمام مسموعاً يستغني عن قوله، فإن الإمام يقولها، والمقتدي يؤمن في ظاهر الرواية، وروي عن أبي حنيفة أنه لا يؤمّن، رواه الحسن وإذا سمع المقتدي من الإمام ولا الضالين في صلاة لا يجهر فيها مثل الظهر، والعصر، والعشاء هل يؤمن؟ فعن بعض المشايخ أنه لا يؤمن، وعن الفقيه أبي جعفر أنه يؤمن، ومن سمع الإمام أمّن في صلاة الجمعة أمّن هو». (ج)

(۲) أخرجه البخاري، باب جهر المأموم بالتأمين، رقم: ۷۸۲. (ر)

(۳) المدونة الكبرى للإمام مالك، كتاب الصلاة، الركوع والسجود ۱/۱۶۷، تحت الرقم: ۷۸۰، ونصه: «قال مالك: ويخفي من خلف الإمام آمين، ولا يقول الإمام آمين». وفي عمدة القاري للعيني، كتاب مواقيت الصلاة، أبواب صفة الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين ۶/۵۰، تحت الرقم: ۷۸۰، ونصه: «واستدل بعض المالكية... والقسمة تنافي الشركة، وحملوا قوله ﷺ: (إذا أمن الإمام) على بلوغ موضع التأمين». (ج)

(۴) عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية لعبد الحي اللكنوي، كتاب الصلاة ۲/۲۷۸، ونصه: «وحجة جمهور أصحابنا، وغيرهم حديث: إذا أمن الإمام فأمنوا، أخرجه الأئمة الستة، وليس المقصود من الأول بيان القسمة بل بيان وقت تأمين المقتدي، والإشارة إلى معية تأمين الإمام، والمقتدي». (ج)

تقول: آمين، وإن الإمام يقول: آمين"[1]، نیز اگلے باب (باب ما جاء في فضل التأمين) میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت آرہی ہے: "إذا أمّن الإمام فأمّنوا إلخ" اس میں تأمین إمام مصرح ہے، نیز حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود بھی آمین فرمایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں۔

آمین کے جہر واخفاء کی افضلیت میں فقہاء کا اختلاف:

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک:

شافعیہ اور حنابلہ "آمین بالجهر" کو افضل قرار دیتے ہیں،[2] پھر امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے اور قولِ جدید یہ ہے کہ امام جہر کرے گا اور مقتدی اخفاء،[3] لیکن ان کے نزدیک مختار قولِ قدیم ہے، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں "وعليه الفتوى"۔[4]

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے۔[5]

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب الافتتاح، جهر الإمام بآمين، رقم: ۹۲۷. (ر)

(۲) المقنع في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ص: ۵۰، ونصه: «فإذا قال: "والضالين"، وقال: آمين يجهر بها الإمام والمأموم في صلاة الجهر». (ج)

(۳) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة وما يجزئ منها وما يفسدها إلخ ۱۱۲/۲، ونصه: «وإن كانت صلاة جهر جهر بها الإمام، فأما المأموم فقد قال الشافعي في القديم: يجهر به كالإمام، وفي القول الجديد يسره، ولا يجهر به بخلاف الإمام». (ج)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب جهر الإمام بالتأمين ۲ /۲٦۷، ونصه: «إذا قال الإمام: ولا الضالين سمعت لهم رجة بآمين، والجهر للمأموم ذهب إليه الشافعي في القديم، وعليه الفتوى». (ج)

(۵) الفتاوى الهندية، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في سنن الصلاة وآدابها ۱ /۷۴، ونصه: «إذا فرغ من الفاتحة قال: آمين، والسنة فيه الإخفاء، كذا في المحيط: المنفرد والإمام سواء، وكذا المأموم إذا سمع». (ج)

امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، جیسا کہ "المدونة الکبری" میں مصرح ہے،[(۱)] نیز فقہ مالکی کے مشہور اور مستند ترین مصنف علامہ احمد دردیرؒ[(۲)] کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے،[(۳)] لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمۂ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے۔[(۴)]

حدیثِ باب کے دو طرق اور فریقین کا ان سے استدلال:

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا صریح نہیں، اس لیے اس مسئلہ میں حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیثِ باب مدارِ بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لیے کہ اس سلسلہ میں یہ روایت صحیح ترین ہے۔

دراصل وائل بن حجرؓ کی حدیثِ باب میں روایت کا اختلاف ہے، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں: "عن وائل بن حجر قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضَّالّين، وقال: آمين، ومد بها صوته"، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: آمين، وخفض بها صوته"۔

---

(۱) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، كتاب الصلاة، الركوع والسجود ۱ /۱۶۷، ونصه: «قال مالك: ويخفي من خلف الإمام آمين، ولا يقول الإمام: آمين، ولا بأس للرجل إذا صلى وحده أن يقول: آمين». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي ہے، (۱۱۲۷-۱۲۰۱ھ=۱۷۱۵-۱۷۸۶م) الدردیر کے نام سے مشہور ہیں، آپ فقیہ، صوفی اور جید عالم ہیں، آپ کی تصانیف میں "الشرح الكبير"، "أقرب المسالك"، "فتح القدير في أحاديث البشير النذير" اور "تحفة الإخوان" مشہور ہیں۔ (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ۲/۶۷). (ج)

(۳) الشرح الكبير للدردير، باب في أوقات الصلاة، مندوبات الصلاة ۱/ ۲۴۸، ونصه: «(و) ندب (إسرارهم) أي الفذ والإمام والمأموم (به) أي بالتأمين». (ج)

(۴) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتامين ۲/ ۲۶۴، تحت الرقم: ۷۸۰، ونصه: «وإذ ترجح أن الإمام يؤمن فيجهر به في الجهرية كما ترجم به المصنف، وهو قول الجمهور خلافا للكوفيين ورواية عن مالك فقال: يسر به مطلقا». (ج)

امام ترمذیؒ نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی "جامع" میں تخریج کیا ہے۔

شافعیہ کا روایتِ سفیان اور حنفیہ کا روایتِ شعبہ کی توثیق:

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں، جب کہ حنفیہ اور مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "مد" سے مراد جہر نہیں، بلکہ آمین کی "الف" کو کھینچنا ہے۔(۱)

روایتِ شعبہ پر شافعیہ کے چار اعتراضات:

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لیے شعبہ کی روایت پر چار (۴) اعتراضات کیے ہیں، جن میں سے تین اعتراض امام ترمذیؒ نے بھی اس مقام پر ذکر کیے ہیں اور چوتھا اعتراض انہوں نے "کتاب العلل الکبیر" میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں:

۱) شعبہ سے "سلمة بن کہیل" کے استاذ کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوئی ہے، ان کا نام "حجر بن عنبس" ہے، کما في روایة سفیان، لیکن شعبہ نے "حجر بن عنبس"(۲) کے بجائے "حجر أبو عنبس" ذکر کیا ہے، حالانکہ ان کی کنیت "أبو عنبس" نہیں، بلکہ "أبو السکن" ہے۔

۲) شعبہ نے "حجر بن عنبس" اور وائل بن حجر کے درمیان علقمہ بن وائل کا واسطہ بڑھا دیا ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کما في روایة سفیان۔

۳) شعبہ نے حدیث کے متن میں "مد بها صوته" کے بجائے "خفض بها صوته" روایت کیا

---

(۱) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التامين ۱/۲۵۶، تحت الرقم:۲۴۸، ونصه: «قيل: المراد منه الألف لا رفع الصوت». (ج)

(۲) آپ کا پورا نام أبو السکن حجر بن عنبس الحضرمي ہے، (۰۰۰-۸۱ھ=۰۰۰-۷۰۰م) ثقہ راوی ہیں، آپ نے نبی کریم ﷺ کی حیات میں ایمان قبول کیا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ سے ملاقات نصیب نہ ہو سکی تھی، سیدنا علی اور سیدنا وائل بن حجر رضی اللہ عنہما سے روایات نقل کی ہیں، آپ سے روایات لینے والوں میں سلمہ بن کہیل اور موسیٰ بن قیس رحمہما اللہ شامل ہیں، جنگ نہروان میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شامل تھے۔ (تاریخ مدينة السلام للخطیب البغدادي ۹/۱۹۶، وفي أسد الغابة لابن الأثير الجزري، حجر بن عنبس ۱/۶۹۸). (ج)

ہے، حالانکہ صحیح روایت "مدبها صوته" ہے۔

۴) چوتھا اعتراض امام ترمذیؒ نے "العلل الکبیر" میں یہ کیا ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد حضرت وائل بن حجرؓ سے ثابت نہیں، اس لیے کہ بقول امام بخاریؒ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ(٦) ماہ بعد پیدا ہوئے تھے۔[1]

اعتراضِ اول کا جواب:

علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنبس تھا، لہٰذا ان کو "حجر أبو العنبس" کہنا بھی صحیح ہے اور "حجر بن العنبس" بھی،[2] چنانچہ ابن حبان رحمہ اللہ نے "کتاب الثقات" میں اس کی تصریح کی ہے کہ ان کو "حجر أبو العنبس" بھی کہا جاتا ہے اور "حجر بن العنبس" بھی،[3] چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی "تهذيب التهذيب" میں اس کا اعتراف کیا ہے،[4] یہی وجہ ہے کہ ان کا نام روایتوں میں دونوں طرح سے مذکور ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے اور اس میں "حجر بن العنبس" کے بجائے "حجر أبو العنبس" ذکر کیا ہے[5] جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے اور اس میں "حجر أبو العنبس" کے بجائے "حجر ابن العنبس" ذکر کیا

---

(۱) العلل الكبير للترمذي، أبواب الأحكام، ماجاء أن البينة علي المدعي واليمين علي المدعي عليه ۱/ ۲۰۰ رقم: ۳۵۲، ونصه: «إنه ولد بعد موت أبيه بستة أشهر». (ج)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين ۶/ ۵۱، ونصه: «هو أبو عنبس حجر بن عنبس، وجزم به ابن حبان في الثقات». (ج)

(۳) كتاب الثقات لابن حبان، باب الحاء ۴/ ۱۷۷، ونصه: «حجر بن عنبس أبو السكن الكوفي، وهو الذي يقال له: حجر أبو العنبس». (ج)

(۴) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمه حجر ۲/ ۲۱۴، ونصه: «حجر بن عنبس الحضرمي أبو عنبس». (ج)

(۵) سنن أبي داود، باب تفريع أبواب الركوع السجود، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۲، ونصه: «حدثنا محمد بن كثير، أخبرنا سفيان عن سلمة عن جحر أبي العنبس إلخ». (ر)

ہے، [۱] امام دار قطنی نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجر أبي العنبس وهو ابن عنبس" [۲] اس طرح تصریح ہوگئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، لہٰذا شعبہ کی روایت پر اس اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جاسکتا۔

اعتراضِ دوم کا جواب:

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو بلا واسطہ بھی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ "حجر ابن عنبس" نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت وائل بن حجرؓ سے سنی، جسے سفیان نے روایت کیا اور دوسری مرتبہ علقمہ بن وائل کے واسطہ سے سنی، جسے شعبہ نے راویت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ "أبو داود الطيالسي" نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں "سلمة بن كهيل" فرماتے ہیں: "سمعت حجراً أبا العنبس قال: سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وسمعت من وائل" [۳] اس طرح گویا "حجر بن العنبس" نے بذاتِ خود اس بات کی تصریح کردی کہ یہ روایت انہوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ نیمویؒ نے نقل کیا ہے کہ "مسند أحمد" اور "سنن أبي مسلم الكجي" [۴] میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ "حُجَر بن العنبس" نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے، [۵] نیز "سنن الدار قطني" نے یہ روایت یزید بن زریع کے طریق سے تخریج کی ہے، جس میں یزید

---

(۱) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان للهيثمي، باب وضع اليد اليمنى على اليسرى، رقم: ۴۴۷، ونصه: «حدثنا شعبة، عن سلمة بن كهيل، قال: سمعت حجر بن عنبس يقول إلخ». (ر)

(۲) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب التأمين في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجهر بها، رقم: ۱۲۶۷. (ر)

(۳) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، رقم: ۱۱۱۷. (ر)

(۴) یہ ابراهیم بن عبد الله بن مسلم کجی یا کشی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "المعجم المفهرس" میں اس کتاب کا تذکرہ کیا ہے۔ (ج)

(۵) التعليق الحسن على آثار السنن، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۴۴، ونصه: «أخرجه أحمد في مسنده، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن سلمة بن كهيل، عن حجر أبي العنبس، قال: سمعت علقمة يحدث عن وائل، أو سمعه حجر من وائل قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلخ... وأخرجه أبو مسلم الكجي في سننه: "حدثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر عن علقمة بن وائل عن وائل قال: وقد سمعه من وائل قال النبي صلى الله عليه وسلم إلخ». (ر، ز)

کہتے ہیں: "حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس عن علقمة، ثنا وائل أو عن وائل بن حجر"(١) اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہوجاتا ہے۔

اعتراضِ سوم کا جواب:

رہا تیسرا اعتراض، سو وہ مذکورہ اعتراضات کے رفع ہونے کے بعد خود ہی رفع ہوجاتا ہے؛ کیونکہ شعبہ کو محدثین نے "أمير المؤمنين في الحديث" قرار دیا ہے اور ان کی امامت وثقاہت مسلّم ہے،(٢) لہٰذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انہوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہوگا کہ "مد بها" کی جگہ "خفض بها" روایت کردیا۔

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محدثین نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان کو کبھی کبھی وہم ہوجاتا ہے جبکہ سفیان ثوری ان کے مقابلہ میں اثبت ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی کبھی لوگوں کے نام ذکر کرنے میں وہم ہوجاتا تھا، لیکن جہاں تک حفظِ متون کا تعلق ہے، اس میں شعبہ نہایت قابلِ اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں ان کے وہم کی وجہ یہ ہے کہ ان کی زیادہ تر توجہ متنِ حدیث کی طرف رہتی ہے، اس لیے بعض اوقات اسانید میں انہیں وہم ہوجاتا ہے،(٣) چنانچہ اس کو صاحب "تحفة الأحوذي" نے بھی تسلیم کیا

---

(١) سنن الدار قطني، كتاب الصلاة، باب التأمين في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجهر بها، رقم: ١٢٧٠. (ر)

(٢) التاريخ الكبير للبخاري، باب الشين، شعبة بن الحجاج ٢٤٤/٤، ونصه: «كان سفيان يقول: شعبة أمير المؤمنين في الحديث». (ج)

(٣) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، باب التسميع والتحميد والتأمين ٣٣٨/٣، ونصه: «قلت: وبالتأمل في هذه الأقوال يظهر أن شعبة كان كثير التشاغل بحفظ المتون، شديد الاعتناء بعلم الرجال، والإتقان في الأسانيد، واتصالها، أهرب من التدليس، أمر في الأحاديث الطوال، أحفظ من الأئمة رجحه على سفيان من هذه الجهة، وإن كان سفيان أفضل منه في العلم بالأبواب أي: استنباط الفقهيات، واستجماع موارد الاجتهاد، وحفظ أسماء الرواة، وتصحيحها، والتباعد عن التصحيف والتحريف فيها، والإكثار من عدد محفوظاته، فإذا وقع الاختلاف بينهما في حديث التأمين إسنادا ومتنا فالأقرب الأعدل تسليم خطأ شعبة فيما يتعلق بأسماء الرواة وأنسابهم، وترجيح روايات سفيان المعروفة فى تسمية حجر بن العنبس، وهذا القدر لا يضر، كما قال أبو داود: إن شعبة يخطئ فيما لا يضره ولا يعاب عليه، يعني: في الأسماء، ولكن لما جاء الكلام في ما يتعلق بفلان عن فلان إي: سلمة عن علقمة، ثم عن وائل، أو بمتن الحديث من الخفض والرفع، فلا يظهر وجه لإسقاط شعبة، ترجح سفيان». (ج)

ہے، کہ اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، (۱) ایسی صورت میں متن حدیث میں اتنا بڑا وہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور ناانصافی ہے۔

قوله: "سماع علقمة عن أبيه وائل بن حجر":

اعتراضِ چہارم کا جواب:

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع حضرت وائل بن حجرؓ سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے، واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کے دو صاحبزادے ہیں: ایک عبد الجبار بن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبد الجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت وائلؓ کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں بلکہ عبد الجبار بن وائل ہیں۔

چنانچہ امام ترمذیؒ "أبواب الحدود، باب ما جاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا" میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: "سمعت محمدا يقول: عبد الجبار بن وائل بن حجر لم يسمع من أبيه، ولا أدركه يقال: إنه ولد بعد موت أبيه بأشهر"۔ (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا قول عبد الجبار بن وائل کے بارے میں ہے، نہ کہ علقمہ کے بارے میں، بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبد الجبار کے بارے میں بھی یہ کہنا درست نہیں کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجرؓ کی حیات میں ہوئی تھی، (۳) پھر علقمہ تو ان سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور

---

(۱) تحفة الأحوذي للمباركفوري، كتاب الصلاة، باب ماجاء في التأمين ۲/ ۶۳، ونصه: «قال الحافظ في تهذيب التهذيب في ترجمة شعبة ثقة ثبت في الحديث، وكان يخطئ في أسماء الرجال قليلا، وكذلك نقل الحافظ عن أبي داود، ثم قال بعد عدة أسطر، وأما ما تقدم من أنه كان يخطئ في الأسماء، فقد قال الدارقطني في العلل: كان شعبة يخطئ في أسماء الرجال كثيرا لتشاغله بحفظ المتون، انتهى كلام الحافظ». (ج)

(۲) سنن الترمذي، أبواب الحدود، باب ماجاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا، رقم: ۱۴۵۳. (ج)

(۳) التعليق الحسن على آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۴۶، ونصه: «قلت: وأما ما قاله البخاري إلخ». (ر)

حضرت وائل سے ان کے عدمِ سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذیؒ "باب ما جاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا" ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "علقمة بن وائل بن حجر سمع من أبيه، وهو أكبر من عبد الجبار بن وائل، وعبد الجبار بن وائل لم يسمع من أبيه"(۱) اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحۃً ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ "سنن النسائي" میں ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أخبرنا سويد بن نصر، أخبرنا عبد الله بن المبارك عن قيس بن مسلم، نا العنبري، حدثني علقمة بن وائل، حدثني أبي قال: إلخ"(۲) اس میں تحدیث کی صراحت ہے اور "سمعت" اور "حدثني" الفاظِ سماع میں سے ہیں، امام بخاریؒ نے بھی یہ روایت اپنے "جزء رفع اليدين" میں اس طرح تخریج کی ہے: "حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين، أنبأنا قيس بن سليم العنبري قال: سمعت علقمة بن وائل بن حجر، حدثني أبي إلخ"(۳) اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے، بہر حال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک وشبہ ثابت ہے۔

روایتِ سفیان کی ظاہری وجوہِ ترجیح اور اُن کی تردید:

پہلی وجۂ ترجیح اور اس کی تردید:

امام ترمذیؒ نے سفیان کی روایت کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے اور وہ ہے علاء بن الصالح الأسدي۔(۴)

---

(۱) قد مر تخريجه آنفا. (ج)

(۲) أخرجه النسائي، كتاب التطبيق، باب رفع اليدين عند الرفع من الركوع، رقم: ۱۰۵۵ (ر)

(۳) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۴۶. (ر)

(۴) آپ کا پورا نام العلاء بن صالح التيمي الأسدي ہے، (۰۰۰-۱۵۱ھ = ۰۰۰-۷۶۸م) محدث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے حکم بن عتیبہ، زبید الیامی اور سلمہ بن کہیل رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں عبد اللہ بن نمیر، عبید اللہ بن موسیٰ اور علی بن ہاشم رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۲۲/۵۱۱). (ج)

لیکن یہ وجۂ ترجیح اس لیے ناکافی ہے کہ علاء بن الصالح باتفاق ضعیف ہیں،[1] اس لیے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں۔

دوسری وجۂ ترجیح اور اس کی تردید:

دوسری وجۂ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علاء بن الصالح کے علاوہ محمد بن سلمہ بن کہیل[2] اور علی بن صالح[3] نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے۔[4]

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں کہ علامہ جوزجانی رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں فرمایا: "ذاهب، واهي الحديث"[5] لہٰذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے، وہ بلاشبہ ثقہ ہیں،[6] لیکن تحقیق یہ ہے کہ ان کی

---

(١) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ١٤٥، ونصه: «العلاء بن صالح ليس من الثقات الأثبات، قال في التقريب: صدوق له أوهام، وقال الذهبي في الميزان: قال أبو حاتم: كان من عنق الشيعة، وقال ابن المديني: روى أحاديث مناكير». (ر)

(٢) آپ کا پورا نام محمد بن سلمة بن كهيل ہے، (٠٠٠-١٤٩ھ = ٠٠٠-٧٦٦م) کوفہ کے شیعہ برادری سے ان کا تعلق تھا، یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے ان کو ضعیف کہا ہے، ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، انہوں نے اپنے والد سے احادیث لی ہیں، علی بن ہاشم رحمہ اللہ وغیرہ ان کے شاگردوں میں شامل ہیں۔ (الكامل لابن عدي ٧/ ٤٤٢، وكذا في التذييل على كتب الجرح والتعديل لطارق بن محمد، محمد بن سلمة بن كهيل ١/ ٢٧٢). (ج)

(٣) آپ کا پورا نام علی بن صالح بن حيي ہے، (١٠٠-١٥١ھ = ٧١٨-٧٦٨م) امام، محدث اور ثقہ راوی ہیں، آپ نے سلمہ بن کہیل، علی بن اقمر اور سماک بن حرب رحمہم اللہ سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں وکیع، حسن بن صالح اور عبید اللہ بن موسیٰ رحمہم اللہ شامل ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ٢٠/ ٤٦٤). (ج)

(٤) سنن الدار قطني، باب التأمين في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجهر بها، رقم: ١٢٧٠، ونصه: «حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس ... كذا قال شعبة: وأخفى بها صوته ويقال: إنه وهم فيه؛ لأن سفيان الثوري ومحمد بن سلمة بن كهيل وغيرهما رووه عن سلمة، فقالوا: ورفع صوته بآمين وهو الصواب»، والسنن الكبرى للبيهقي، باب جهر الإمام بالتأمين، رقم: ٢٤٤٧، سنن أبي داود، باب تفريع أبواب الركوع والسجود، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ٩٣٢. (ر)

(٥) ميزان الإعتدال للذهبي، المحمدون ٦/ ١٧١، ونصه: «قال الجوزجاني ذاهب واهي الحديث»، وفي أحوال الرجال للجوزجاني ١/ ٦٢، ونصه: «محمد ويحيى ابنا سلمة بن كهيل ذاهبا الحديث». (ر، ت)

(٦) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، باب كل اسم ابتداء حروفه عين ٦/ ١٩٠، ونصه: «على بن صالح ... قال: قلت لأحمد بن حنبل: علي بن صالح بن حي قال: ثقة، نا أبو بكر بن أبي خيثمة فيما كتب إلي قال: سمعت يحيى بن معين يقول علي بن صالح بن حي ثقة». (ج)

روایت صرف "سنن أبي داود" میں موجود ہے(۱) اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں لکھا ہے کہ درحقیقت "سنن أبي داود" کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کاتب یا راوی سے غلطی ہوگئی ہے، اصل میں یہ علاء بن صالح ہی تھا، جسے غلطی سے علی بن صالح بنا دیا گیا،(۲) اس کی دلیل علامہ نیمویؒ نے "آثار السنن" میں یہ بیان کی ہے کہ یہ روایت تین طریقوں سے مروی ہے: "سنن الترمذي" میں اس کی سند یہ ہے:(۳) "عن محمد بن أبان، عن ابن نمير، عن العلاء بن صالح، عن سلمة بن كهيل" اور "مصنف ابن أبي شيبة" میں اس کی سند یہ ہے "عن ابن نمير عن العلاء بن صالح"(۴) اور "سنن أبي داودؒ" میں اس کی سند یہ ہے: "عن مخلد بن خالد الشعيري(۵) نا ابن نمير، نا علي بن صالح عن سلمة بن كهيل"۔(۶)

اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبداللہ بن نمیر پر ہے اور ان کے دو شاگرد یعنی "محمد بن أبان" اور "أبو بكر بن أبي شيبة" ان کے استاذ کا نام "علاء بن صالح" ذکر کرتے ہیں جب کہ صرف "مخلد بن خالد الشعيري" ان کا نام "علي بن صالح" ذکر کرتے ہیں اور یہ بات طے شدہ ہے کہ "محمد بن أبان" اور "أبو بكر بن أبي شيبة" دونوں "شعيري" کے مقابلہ میں "أحفظ" ہیں، لہٰذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے اپنی "سنن" میں سفیان کی

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۳، ونصه: «حدثنا علي بن صالح، عن سلمة بن كهيل، عن حجر بن عنبس، عن وائل بن حجر، «أنه صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجهر بآمين، وسلم عن يمينه، وعن شماله حتى رأيت بياض خده». (ج)

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من إسمه العلاء ۸/۱۸۴، ونصه: «العلاء بن صالح التيمي، ويقال الأسدي الكوفي، وسماه أبو داود في روايته علي بن صالح، وهو وهم». (ج)

(۳) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التأمين، رقم: ۲۴۹. (ج)

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلوات، من كان يسلم في الصلاة تسليمتين، رقم: ۳۰۴۷. (ج)

(۵) آپ کا پورا نام أبو محمد مخلد بن خالد بن يزيد الشعيري ہے، ثقہ راوی ہیں، آپ کے اساتذہ میں ابراہیم بن خالد اور عبدالرزاق بن ہمام رحمہما اللہ مشہور ہیں، ابوداؤد السجستانی اور ابوعوف البزوری رحمہما اللہ نے آپ سے روایات لی ہیں۔ (تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ۱۵/۲۲۷). (ج)

(۶) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۳، ونصه: «حدثنا علي بن صالح، عن سلمة بن كهيل، عن حجر بن عنبس، عن وائل بن حجر، «أنه صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجهر بآمين، وسلم عن يمينه، وعن شماله حتى رأيت بياض خده». (ج)

روایت کے متابعات ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ "علاء بن صالح" اور "محمد بن سلمة" کے سوا کوئی متابع نہیں لا سکے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی تو وہ ضرور اس کو ذکر کرتے،(۱) لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے راوی علاء بن صالح ہیں نہ کہ علی بن صالح اور علاء بن صالح ضعیف ہیں،(۲) لہٰذا شعبہ کے مقابلہ میں ان کی متابعت معتبر نہیں۔

تیسری وجہ ترجیح اور اس کی تردید:

شوافع سفیان کی روایت کی تیسری وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ خود شعبہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں "خفض بها صوته" کے بجائے "رافعا بها صوته" کے الفاظ آئے ہیں۔(۳)

اس کا جواب علامہ نیمویؒ نے "آثار السنن" میں یہ دیا ہے کہ "السنن الكبرى للبيهقي" کی یہ روایت شاذ ہے؛(۴) کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے ان میں سے صرف "السنن الكبرى للبيهقي" کی روایت میں "رافعًا بها صوته" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ باقی تمام ائمہ وحفاظِ

---

(۱) آثار السنن للنيموي، أبواب صفة الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۴۵، ونصه: «فإن قال قائل: رواه أبو داود عن مخلد بن خالد الشعيري، عن ابن نمير، عن علي بن صالح، عن سلمة بن كهيل، فعلي بن صالح متابع ثالث لسفيان، قلت: لعله وهم لقد أخرجه أبو بكر بن أبي شيبة عن أبي نمير عن العلاء بن صالح، والترمذي عن محمد بن أبان عن ابن نمير عن العلاء بن صالح عن سلمة بن كهيل، فاختلف القول في علي والعلاء وأبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن أبان أحفظان من الشعيري، والحفاظ كالبيهقي وغيرهم لم يذكروا في متابعة الثوري، إلا العلاء بن صالح لا علي بن صالح، فلو كان ما يوجد في النسخ المتداولة من سنن أبي داود من ذكر علي بن صالح لذكروه في متابعة الثوري؛ لأنه أثبت من العلاء بن صالح ومحمد بن سلمة، والله أعلم وعلمه أحكم». (ج)

(۲) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني ۱/ ۷۶۰، ونصه: «العلاء بن صالح التيمي أو الأسدي الكوفي صدوق له أوهام من السابعة». (ج)

(۳) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين، رقم: ۲۴۴۸، ونصه: «حدثنا أبو الوليد، حدثنا شعبة، عن سلمة بن كهيل... قال "آمين" رافعا بها صوته». (ر)

(۴) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۴۵، ونصه: «قلت: هذه الرواية شاذة عن شعبة، تفرد بها أبو الوليد. (ج)

حدیث اُن سے "خفض بها صوته" کے الفاظ نقل کرتے ہیں، لہٰذا یہ روایت شاذ ہونے کی بناء پر نا قابل قبول ہے۔

سفیان کی روایت کی تائید میں شوافع کی طرف سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو "سنن ابن ماجه" میں مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "ترك الناس التأمين، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: "آمين" حتى يسمعها أهل الصف الأول، فيرتج بها المسجد"۔ (۱)

لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، (۲) علامہ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں حافظ ابن عبد البرؒ کا قول ان کی کتاب "الإنصاف" سے نقل کیا ہے: "اتفقوا على إنكار حديثه، وطرح ما رواه، وترك الاحتجاج به، لا يختلف علماء الحديث في ذلك"۔ (۳)

چوتھی وجہِ ترجیح اور اس کی تردید:

چوتھی وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا اعتراف خود شعبہ نے کیا ہے، چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے: "سفيان أحفظ مني"۔ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہے اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لیے وجہِ ترجیح بن سکتا ہے، لیکن یہ تنہا ایک وجہِ ترجیح ان وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب جهر بأمين، رقم: ۸۵۳. (ر)

(۲) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الباء، بشر بن رافع ۱/ ۳۱۷، ونصه: «قال البخاري: لايتابع في حديثه، وقال أحمد: ضعيف، وقال ابن معين: حدث بمناكير، وقال مرة: ليس به بأس، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن حبان: يروى أشياء موضوعة، كأنه المتعمد لها». (ج)

(۳) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، من اسمه بشر ۱/ ۴۴۹، وراجع الإنصاف لابن عبد البر، ذكر الآثار التي احتج بها من أسقط بسم الله إلخ، رقم: ۴، ص: ۱۸۱ (ج)

(۴) تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبقة الخامسة ۱/ ۱۵۲. (ج)

شعبہ کی روایت کی وجوہِ ترجیح

پہلی وجہ ترجیح:

سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں،[1] اس کے برخلاف شعبہؒ تدلیس کو "أشد من الزنا"[2] سمجھتے تھے، ان کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے: "لأن أقع من السماء فأنقطع أحب إلي من أن أدلس"[3] اس سے ان کی غایت احتیاط معلوم ہوتی ہے۔

دوسری وجہ ترجیح:

سفیان ثوری اگرچہ جہر تأمین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق "إخفاء تأمین" ہے۔[4]

تیسری وجہ ترجیح:

شعبہ کی روایت "أوفق بالقرآن" ہے، ارشاد ہے: "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً"[5] اور آمین

---

(۱) المصدر السابق، الطبقة السادسة ۱/۱۸۳، ونصه: «قال يزيد بن هارون: ما رأيت أحداً أحفظ من هشيم إلا سفيان إن شاء الله، قلت: لا نزاع في أنه كان من الحفاظ الثقات إلا أنه كثير التدليس». (ج)

(۲) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة السادسة من التابعين ۶/۲۰۸، ونصه: «قال أبو نعيم: سمعت شعبة يقول: لأن أزني أحب إلي من أن أدلس». (ج)

(۳) تذكرة الحفاظ للذهبی، الطبقه الخامسة من الكتاب ۱/۱۴۵. (ج)

(۴) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التامين، تحت الرقم: ۲۴۹، ونصه: «ولنا أن مذهب سفيان إخفاء آمين مع أنه يروي جهره». (ج)

(۵) الأعراف-۷/۵۵. (ج)

بھی دعاء ہے،[۱] جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قَدْ أُجِيْبَتْ دَعْوَتُكُمَا"[۲] کہا گیا ہے، حالانکہ ہارونؑ نے صرف آمین کہی تھی۔[۳]

چوتھی وجہِ ترجیح:

بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقولوا آمين إلخ"[۴] اس میں امام کے "ولا الضالين" کہنے کو آمین کہنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اگر جہراً آمین افضل ہوتا تو خود امام کے آمین کہنے کو ذکر کیا جاتا، لہٰذا اس روایت کا ظاہر اخفاء آمین پر دال ہے، اس کے جواب میں اگلے باب (باب ما جاء في فضل التأمين) میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے: "إذا أمّن الإمام فأمّنوا" لیکن اس میں جہر کی صراحت نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تامین اس وقت ہونی چاہیے جب امام آمین کہے[۵] اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا ہے کہ "ولا الضالين" کہنے کے بعد آمین کہہ دیا جائے (اس لیے کہ امام اسی وقت آمین کہتا ہے) تو درحقیقت پچھلی روایت اس روایت کے لیے مفسر ہے اور دونوں کے مجموعہ سے حنفیہ ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

دوسری روایت جس سے روایتِ شعبہ کی تائید ہوتی ہے، اگلے سے پیوستہ باب "باب ما جاء في

---

(۱) فتح الملهم للشيخ شبير أحمد العثماني، باب التسميع والتحميد والتأمين ۳/۳۴۱، ونصه: «"آمين" دعاء، كما قال عطاء. وضابطة الدعاء الإخفاء ما لم يدل دليل على خلافه، قال تعالى: "أدعوا ربكم تضرعا وخفية"، وفي صحيح ابن حبان كما في البحر الرائق: "خير الدعاء الخفي" فكل دعاء لم ينص الشارع على تعيين جهره وإظهاره بل تركه موسعا للعباد فالكفاء فيه هو الإصل». (ج)

(۲) يونس- ۱۰/۸۹. (ج)

(۳) تفسير الرازي، سورة يونس، الآية ۸۹، ۱۷/۲۹۴، ونصه: «ثم قال تعالى: قد أجيبت دعوتكما وفيه وجهان: الأول: قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إن موسى كان يدعو وهارون كان يؤمن». (ج)

(۴) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب جهر المأموم بالتأمين، رقم: ۷۸۲. (ر)

(۵) الكوكب الدري للكنكوهي، باب ما جاء في التامين ۱/۲۶۷، ونصه: «وأما قوله في الرواية الآتية: إذا أمن الإمام فأمنوا، فليس بنص على جهر الإمام، فإن علم المأموم بذلك ليس بدائر على جهره بل هذا معلوم بإتمام الإمام الفاتحة بل هو اللائق بحال الإمام والمأموم؛ لئلا يلزم المنازعة». (ج)

السکتتین“ میں حضرت سمرہؓ کی روایت ہے: ”قال: سكتتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنكر ذلك عمران بن حصين، قال: حفظنا سكتة، فكتبنا إلى أبي بن كعب بالمدينة، فكتب أبي أن حفظ سمرة، قال سعيد: فقلنا لقتادة: ماهاتان السكتتان؟ قال: إذا دخل في صلاته، وإذا فرغ من القراءة، ثم قال بعد ذلك، وإذا قرأ ولا الضالين“۔

اس سے معلوم ہوا کہ ”ولا الضالين“ کے بعد سکتہ ہوتا تھا، اگر آمین بالجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا،(۱) ان کے علاوہ اور بھی روایات کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

پانچویں وجہ ترجیح:

اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کر کے اختیار کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو سفیان کی راویت کو بالکلیہ چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ”مدّ بها صوته“ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حرف مدّہ، یعنی آمین کے الف کو کھینچنا ہے۔(۲)

آخری وجہ ترجیح پر اعتراضات وجوابات:

اس توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ”سنن أبي داود“ میں ”مدّ بها صوته“ کے بجائے ”رفع بها صوته“ وارد ہوا ہے(۳) اور علی بن صالح کی روایت میں ”فجهر بآمين“(۴) کے الفاظ

---

(۱) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التأمين ۲۶۷/۱، ونصه: «والسكتتان، إحداهما سكتة الثناء، وثانيتهما سكتة التأمين، وقوله: إذا قرأ ”ولا الضالين“ بيان لما بينه بقوله بعد القراءة لئلا يظن أن تلك السكتة في آخر السورة». (ج)

(۲) العرف الشذي للكشميري، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التامين ۲۵۶/۱، تحت الرقم: ۲۴۸، ونصه: «قيل: المراد مد الألف لا رفع الصوت». (ج)

(۳) سنن أبي داود، باب تفريع أبواب الركوع والسجود، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۲، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، مسائل متعلقة بالتعوذ ۳۶۹/۳، ونصه: «عن وائل ابن حجر رضي الله عنه قال: سمعت أن النبي ﷺ قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: ”آمين“، مد بها صوته رواه أبو دواد، والترمذي، وقال حديث حسن، وفي رواية أبي داود رفع بها صوته، وإسناده حسن». (ج)

(۴) أخرجه أبو داود، باب تفريع أبواب الركوع والسجود، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۳. (ر)

آئے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "رفع بها صوته" میں تو وہی توجیہ ہوسکتی ہے، جو (مد) میں کی گئی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل روایت "مد بها صوته" ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو رفع پر محمول کر کے بالمعنی روایت کر دیا ہو،[1] رہی دوسری روایت جس میں "جهر بآمين" آیا ہے، سو اس کے بارے میں پیچھے گذر چکا ہے کہ وہ دراصل علاء بن صالح کی روایت ہے جو ضعیف ہے[2] اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے، تب بھی وہ روایت بالمعنی پر محمول ہوسکتی ہے۔

مذکورہ توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے، کہ "سنن أبي داود" میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: آمين حتى يسمع من يليه من الصف الأول"،[3] اس روایت میں حرف مدہ کو کھینچنے والی تاویل نہیں چل سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے، جن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا ہے کہ وہ باتفاق محدثین ضعیف ہیں، نیز یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا کہ بشر بن رافع کے استاذ "أبو عبد الله ابن عم أبي هريرة" مجہول ہیں،[4] لہٰذا یہ روایت سنداً قابلِ اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے متن میں بھی تضاد ہے؛ کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آمین صرف صف اول کے وہ حضرات سنتے تھے جو آپ ﷺ سے قریب تر ہوں، جبکہ یہی روایت "سنن ابن ماجه، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا

---

(۱) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۳۹، ونصه: «فإن قلت: روي في بعض الأخبار عن وائل أنه قال: فجهر بـ"آمين" قلت: هذا من جهة بعض الرواة كأنه نقله بالمعنى». (ج)

(۲) تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني ۱/ ۷۶۰، ونصه: «العلاء بن صالح التيمي، أو الأسدي الكوفي صدوق، له أوهام من السابعة». (ج)

(۳) أخرجه أبو داود، باب تفريع أبواب الركوع والسجود، باب التأمين وراء الإمام، رقم: ۹۳۴. (ر)

(۴) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين ۶/ ۵۱، تحت الرقم: ۱۱۱، ونصه: «وأما حديث أبي هريرة ففي إسناده بشر بن رافع الحارثي، وقد ضعفه البخاري، والترمذي، والنسائي، وأحمد، وابن معين، وقال ابن القطان في كتابه: بشر بن رافع أبو الأسباط الحارثي ضعيف، وهو يروي هذا الحديث عن عبد الله ابن عم أبي هريرة، وأبو عبد الله هذا لا يعرف له حال». (ج)

تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: آمين حتى يسمع من يليه من الصف الأول" میں بھی آئی ہے، جس میں "فيرتج بها المسجد" کے الفاظ آئے ہیں، (۱) کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہٰذا اس روایت پر نہ روایۃً اعتقاد کیا جاسکتا ہے نہ درایۃً۔

آمین بالجہر کی ایک اور توجیہ اور اس کے مختلف قرائن:

اس کے علاوہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہراً آمین ثابت ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آمین زور سے کہہ دیا ہو۔ (۲)

جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات سری نمازوں میں بھی قرأت کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیا پڑھ رہے ہیں۔ (۳)

بالخصوص حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کا تعلق یمن سے تھا، وہ صرف ایک دو مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، (۴) اس لیے کچھ بعید نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سنانے کی غرض سے آمین جہراً کہا ہو۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جو حافظ ابو بشر الدولابی نے "الكنى والأسماء" میں تخریج کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من الصلاة حتى رأيث خدّه من هذا الجانب، ومن هذا الجانب، وقرأ (أي في صلاة) غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: آمين، يمد بها صوته، ما أراه إلا ليعلّمنا"۔ (۵)

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، باب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الجهر بآمين، رقم: ۸۵۳. (ر)

(۲) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين ۶/۵۳، تحت الرقم: ۱۱۱، ونصه: «إذا أمن الإمام فأمنوا... فنحن أيضا نقول: يحتمل أن الجهر فيه لأجل تعليمه الناس بذلك». (ج)

(۳) فتح باب العناية بشرح النقاية لملا علي القارئ ۱/۲۸۲، ونصه: «أخبرنا الثوري، عن منصور، عن إبراهيم قال: خمس يخفيهن الإمام... فذكرها، وزاد: سبحانك اللهم وبحمدك، فهذا يدل على أن الجهر بها في بعض الأحيان كان للتعليم فعلا كما ورد: وكان يسمعنا الآية أحيانا لا ليكون سنة مستمرة». (ج)

(۴) معرفة الصحابة لأبي نعيم، باب الواو، وائل بن حجر ۵/۲۷۱۱، ونصه: «وائل بن حجر الكندي الحضرمي من أبناء أقيال اليمن... وفد على النبي صلى الله عليه وسلم فأنزله». (ج)

(۵) الكنى والأسماء للدولابي الرازي، حرف السين، رقم: ۱۰۹۰. (ج)

علامہ نیموی "آثار السنن" میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قلت: فيه يحيى بن سلمة قواه الحاكم وضعفه جماعة"۔(۱)

بہر حال جمہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک مؤید سے کم نہیں، نیز "سنن النسائي" میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: "فلما قرأ غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، قال: آمين، فسمعته وأنا خلفه"۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ایسا جہر نہیں تھا، جیسا شافعیہ وغیرہ کے یہاں معتاد ہے، بلکہ یہ ایک ایسا جہر تھا جیسا کہ تعلیم کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم احیاناً کیا کرتے تھے۔

نیز علامہ نیمویؒ "آثار السنن" میں تحریر فرماتے ہیں: "قال الحافظ ابن القيم في زاد المعاد في باب قنوت النوازل، فإذا جهر به الإمام أحياناً ليعلّم به المأمومين فلا بأس بذلك، فقد جهر عمر بالافتتاح ليعلّم المأمومين، وجهر ابن عباس بقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة ليعلّمهم إنها سنته، ومن هذا أيضا جهر الإمام بالتأمين، وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يعنف فيه من فعله، ولا من تركه"۔(۳)

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی بغرضِ تعلیم جہراً تعوذ پڑھنا ثابت ہے، "كما نقله النيموي في كتابه"،(۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغرضِ تعلیم احیاناً جہر صحابۂ کرام بھی فرماتے تھے اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھ کر اختیار کیا گیا تھا، "فثبت أن الجهر بـ "آمين" كان أحياناً لتعليم المأمومين"۔

نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول جہر کا ہوتا تو یہ جہر دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدِ تواتر تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر کو روایت کرنے والے حضرت وائل بن حُجرؓ کے سوا کوئی نہیں اور ان کی روایت بھی "محتمل التأويل"

(۱) آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب الجهر بالتأمين، ص: ۱۳۹. (ر)

(۲) أخرجه النسائي، كتاب الافتتاح، قول المأموم إذا عطس خلف الإمام، رقم: ۹۳۲. (ر)

(۳) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم، فصل في أنه ﷺ كان يراعي حال إلخ، ۱/ ۲۶۶، وفي آثار السنن للنيموي، كتاب الصلاة، باب ترك الجهر بالتأمين، ص: ۱۳۹. (ر، ز)

(۴) آثار السنن للنيموي، ونصه: «أن الجهر كان أحياناً لتعليم المأمومين». (ج)

ہے اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں،[1] کیا یہ بات "إخفاء تأمين" کے افضل ہونے کی مضبوط دلیل نہیں؟

روایتِ شعبہ کی ایک اور وجہ ترجیح:

شعبہ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارض روایات کے وقت صحابہ کرامؓ کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی مؤید ہے، چنانچہ امام طحاویؒ ابووائل کی روایت نقل کرتے ہیں: "قال: كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، ولا بالتعوذ، ولا بالتأمين"۔[2]

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت کا مدار ابوسعد بقال[3] پر ہے، جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔[4]

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوسعد بقال مختلف فیہ راوی ہیں بعض حضرات نے اگرچہ ان کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماء محدثین، مثلاً: ابن جریج، حاکم اور ابوزرعہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے[5] اور

---

(١) المعجم الكبير للطبراني، باب الواو ٢٢/٩، ونصه: «شعبة، عن سلمة بن كهيل، عن حجر أبي العنبس، عن علقمة بن وائل، عن أبيه أنه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم، فلما قال: «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال: آمين خفض بها صوته». (ج)

(٢) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله إلخ، رقم: ١٢٠٨. (ر)

(٣) آپ کا پورا نام سعید بن المرزبان البقال ہے، (٠٠٠ - بعد ١٤٠ھ = ٠٠٠ - بعد ٧٥٧م) تابعی ہیں، آپ ابوسعد بقال کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے انس بن مالک، ابووائل اور عکرمہ رضی اللہ عنہم سے روایات لی ہیں، آپ سے احادیث لینے والوں میں شعبہ اور ابواسامہ رحمہما اللہ شامل ہیں، ائمہ جرح وتعدیل کے نزدیک آپ ضعیف راوی ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ٥٢/١١). (ج)

(٤) الضعفاء والمتروكون للنسائي، باب السين، ص: ٥٢، ونصه: «سعيد بن المرزبان أبو سعد البقال ضعيف». (ج)

(٥) ميزان الاعتدال للذهبي ١٥٧/٢، ونصه: «وقال أبو زرعة صدوق مدلس»، وفي المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الأيمان والنذور، رقم: ٧٨٢٩، ونصه: «حدثنا أبو سعد البقال، عن عكرمة، عن ابن عباس، رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أختي حلفت ... هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وفي معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، باب ماجاء في التأمين، تحقيق التطبيق بين لفظ شعبة وسفيان ٤١٤/٢، ونصه: «صحح له ابن جرير في "تاريخه" (١-١١، ٢٥، ٢٨، ٢٩)». (ج)

علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں، "ثقة مدلس"[۱] اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی "فتح الباري" میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابوسعید بقال پر ہے،[۲] نیز امام ترمذیؒ نے "العلل الکبری" میں ان کے بارے میں امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے: "هو مقارب الحديث"،[۳] اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، لہٰذا ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے: "كان عمر و علي رضی الله عنهما لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم و لا بالتعوذ و لا بالتأمين"[۴] نیز عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں بھی سندِ صحیح سے ثابت ہے کہ وہ "إخفاء تأمين" پر عامل تھے،[۵] اس طرح حضرت عمر اور حضرت علی جیسے جلیل القدر فقہاء سے "إخفاء تأمين" ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہر تأمین پر عمل کرنا منقول نہیں،[۶] صرف عبداللہ بن الزبیرؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ اپنے زمانۂ خلافت میں "جهر بالتأمين" کرتے تھے، لیکن اول تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آمین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے حضرات کی تردید کے لیے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا ہو تو

---

(۱) مجمع الزوائد للهيثمي، باب في بسم الله الرحمن الرحيم، رقم: ۲۶۲۶، ونصه: «عن ابن عباس أنه سئل عن الجهر... وفيه أبو سعد البقال، وهو ثقة مدلس». (ج)

(۲) معارف السنن للبنوري، باب ما جاء في التأمين، تحقيق التطبيق بين لفظ شعبة و سفيان ۴۱۲/۲، ونصه: «وقد قال في الفتح (۲-۱۸۶) تحسين حديث يدور على أبي سعيد البقال، كما في (۲-۲۰۹) من "الجوهر النقي" و"المشكل" (۲-۴۱۱)». (ج)

(۳) العلل الكبرى للترمذي، أبواب الديات ۲۲۰/۱، ونصه: «سألت محمدا عن هذا الحديث، فقلت له: كيف أبو سعد البقال؟ قال: مقارب الحديث». (ج)

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، رقم: ۱۲۰۸. (ج)

(۵) بذل المجهود للسهارنفوري، باب التأمين وراء الإمام ۴۳۹/۲، ونصه: «قال: كان عمر، وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، ولا بالتعوذ، ولا بالتأمين، وكذلك روي عدم الجهر عن عبد الله بن مسعود». (ج)

(۶) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، بقية بحث التأمين واسراره ۴۱۹/۲. (ر)

کچھ بعید نہیں،(۱) بہرحال حضرت ابن الزبیرؓ اور وائل بن حجرؓ کے سوا کسی بھی صحابی سے جہر تأمین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً جبکہ ان دونوں کی روایات بھی محتمل التاویل ہیں، کما مر، کیا یہ بات اس امر کی دلیل قاطع نہیں کہ جہر تأمین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے۔

آمین بالجہر پر شافعیہ کے ایک مستدل کا جواب:

شافعیہ "السنن الکبری للبیهقي" میں حضرت عطاء کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: "أدركت مائتين من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلّم في هذا المسجد إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين سمعتُ لهم رجة بآمين"۔(۲)

حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے؛ کیونکہ حضرت عطاء کا دو سو (۲۰۰) صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں اور حضرت حسن بصریؒ ان سے عمر میں بھی بڑے ہیں، پھر بھی ان کی ملاقات صرف ایک سو بیس (۱۲۰) صحابہ کرامؓ سے ہوئی تھی،(۳) اس کے علاوہ حضرت عطاء کی مراسیل "أضعف المراسيل" ہیں، "كما صرح به السيوطي في تدريب الراوي"۔(۴)

آمین بالجہر کے مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت:

اس تمام قیل وقال کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض افضلیت کا ہے، ورنہ دونوں طریقوں کے جواز پر فریقین متفق ہیں، لہٰذا اس کو وجۂ نزاع بنانا کسی طرح درست نہیں، والله سبحانه وتعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «قال الراقم: أسند عن بكر بن عبدالله المزني، قال: صليت خلف عبدالله بن الزبير فكان ببسم الله الرحمن الرحيم، وقال: ما يمنع أمراءكم أن يجهروا بها إلا الكبير، قال ابن عبد الهادي: إسناده صحيح لكنه يحتمل على الإعلام بأن قراءتها سنة؛ فإن الخلفاء الراشدين كانوا يسرون بها، فظن كثير من الناس أن قراءتها بدعة، فجهر بها جهر من الصحابة ليعلموا الناس أن قراءتها سنة، لا أنه فعله دائماً». (ج)

(۲) أخرجه البيهقي، كتاب الصلاة، باب جهر المأموم بالتأمين، رقم: ۲۴۵۵. (ر)

(۳) معارف السنن للبنوري، كتاب الصلاة، بقية بحث التأمين واسراره ۲/۴۱۹، ونصه: «قال الشيخ: فلعله ذكر من أدرك من المصلين في المسجد لا من الصحابة فقط، كيف والحسن أكبر منه، ولم ير إلا مائة وعشرين صحابيا». (ج)

(۴) تدريب الراوي للسيوطي، حكم المرسل ۱/۲۳۰، ونصه: «وليس في المرسلات أضعف من مرسلات الحسن، وعطاء بن أبي رباح». (ج)

بَابُ مَا جَاء فِي السَّكْتَتَيْنِ

(٢٥١) عَنْ سَمُرَةَ، قَالَ: سَكْتَتَانِ، حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ الله صَلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْكَرَ ذَلِكَ عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ، وَقَالَ: حَفِظْنَا سَكْتَةً، فَكَتَبْنَا إِلَى أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ بِالْمَدِينَةِ، فَكَتَبَ أُبَيٌّ أَنْ حَفِظَ سَمُرَةُ، قَالَ سَعِيدٌ، فَقُلْنَا لِقَتَادَةَ: مَاهَاتَانِ السَّكْتَتَانِ؟ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ، وَإِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ: "وَإِذَا قَرَأَ: {وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] "، قَالَ: «وَكَانَ يُعْجِبُهُ إِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ أَنْ يَسْكُتَ حَتَّى يَتَرَادَّ إِلَيْهِ نَفَسُهُ».(١)

قوله: "فقلنا لقتادة ما هاتان السكتتان":

نماز میں تین مقامات پر سکتہ اور اس کا حکم:

قراءۃ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے، جس میں ثناء پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالکؒ کی روایت اس کے خلاف ہے۔(٢)

دوسرا سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سرًا آمین کہی جائے گی(٣) اور شافعیہ وحنابلہ

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب السكتة عند الافتتاح، رقم: ٧٨٠، وأخرجه ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب في سكتتي الإمام، رقم: ٨٤٤. (ج)

(٢) شرح سنن أبي داود للعيني، كتاب الصلاة، باب السكتة عند الاستفتاح ٣/ ٣٩٣، تحت الرقم: ٧٥٥، ونصه: «سكتة أي: إحداهما سكتة إذا كبر الإمام حين يقرأ، وفيه دليل لأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، والجمهور أنه يستحب دعاء الافتتاح، والأحاديث الأخرى جاءت في هذا الباب، وقال مالك: لا يستحب دعاء الافتتاح بعد تكبيرة الافتتاح، ودليل الجمهور ظاهر». (ج)

(٣) المصدر السابق، ٣/ ٣٩٤، ونصه: «قلت: أما السكتة الأولى فلأجل دعاء الافتتاح، وفيه دليل للجمهور، وأما السكتة الثانية فلأن يقول: آمين بعد الفراغ من الفاتحة، وفيه دليل لأصحابنا، وأما السكتة الثالثة فليقع الفصل والتمييز بين الركنين». (ج)

کے نزدیک سکوت محض ہوگا۔

ایک تیسرا سکتہ قرأت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لیے ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، (۱) حنفیہ میں سے علامہ شامیؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماءِ حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو، جیسے "وهو العزيز الحكيم" تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اَولیٰ ہے اور اگر اختتام کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہیے، (۲) لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنیٰ محض قیاس ہے اور حدیثِ باب میں حضرت قتادہؒ کا قول قرأت کے بعد سکتہ کی سنیت پر دلالت کر رہا ہے، اس لیے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہیے اور سکتہ کو مسنون ماننا چاہیے۔

قوله: ثم قال بعد ذلك: وإذا قرأ "ولا الضالّين":

سکتوں کی تعداد اور الفاظِ حدیث میں رفع تعارض:

یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ تو تین سکتے ہوگئے، حالانکہ اوپر تثنیہ کا صیغہ آیا تھا (يعني ما هاتان السكتتان؟)

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت "وإذا قرأ ولا الضالين" پچھلے جملے، یعنی "إذا فرغ من القراءة" ہی کا بیان ہے اور بعض نے یہ فرمایا کہ حضرت سمرہ اور ابی بن کعبؓ نے جن "سکتتین" کی طرف اشارہ کیا تھا وہ تو "إذا فرغ من القرأة" پر ختم ہوگئے، بعد میں حضرت قتادہ نے "وإذا قرأ ولا

(۱) عون المعبود لمحمد أشرف العظيم آبادي، كتاب الاستفتاح الصلاة، باب السكتة عند الافتتاح، تحت الرقم: ٧٨٠، ونصه: «وقد ذهب إلى استحباب هذه السكتات الثلاث الأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق»، وفي المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة ١/ ٦٣، ونصه: «ويستحب للإمام على هذا القول أن يسكت بعد الفاتحة قدر قراءة المأموم لها». (ج)

(۲) الدر مع الرد، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، فروع قرأ بالفارسية أو التوراة أو الإنجيل ١/ ٤٩٣، ونصه: «ولا يكره وصل القراءة بتكبيرة، قال ابن عابدين تحت قوله: (ولا يكره) مثاله أن تقول {وأما بنعمة ربك فحدث} الله أكبر بكسر الثاء المثلثة؛ لالتقاء الساكنين، وفي القهستاني: وفي قوله ثم يكبر دلالة على أنه لا يصل التكبير بالقراءة، وهذا رخصة، والأفضل الوصل، وفي شرح المنية: وعن أبي يوسف أنه قال: ربما وصلت وربما تركت، وذكر في التتارخانية تفصيلا حسنا وهو أنه إذا كان آخر السورة ثناء مثل {وكبره تكبيرا} فالوصل أولى، وإلا فالفصل أولى مثل: {إن شانئك هو الأبتر} فيقف ويفصل، ثم يكبر للركوع». (ج)

الضالين" کہہ کر اپنی جانب سے ایک تیسرے سکتہ کا بیان فرمایا،(۱) والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هذا اختتام الجزء الأوّل من "تقريرجامع الترمذي" المسمّى "بدرس الترمذي"
لأستاذنا المشفق، وشيخنا المدقق، ومولانا المحقّق "محمّد تقي العثماني "
زاده الله شرفاً، وكرامة، وإقبالًا، وسعادًا، وأفادنا بعلومه إلى
يوم القيامة، ويليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى، أوّله
باب ماجاء في وضع اليمين على الشمال في الصلاة ".
والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصّلاة
والسّلام على سيّدنا محمّد صاحب المعجزات،
وعلى آله وأصحابه أولي الكمالات صلاة
وسلامًا دائمين ما تعاقبت الأوقات،
وتواصلت البركات.

ضبطه، ورتّبه، وخرّج أحاديثه أحقر الأنام "رشيد أشرف" عافاه الله، ورعاه.
التاريخ ٢٨ من شوال المكرم ١٣٩٩هـ بيوم الجمعة المبارك.

بفضل الله وتوفيقٍ منه قدانتهيتُ من جمع هذا الكتابِ ومراجعته،ومتابعةِ تصحِيحِه والنّظرِ فيه نظرة فاحصة في عام ١٤٤٣هـ، وذلك بإشراف الشّيخ المفتي، محمد تقي العثماني-أطال الله في الخير بقاءه-سائلا الله -سبحانه- أن يجعلَه مَعيناً لا ينضب، وذخراً للأمّة جمعاءَ، وأثاب شيخنا الشيخ رشيد أشرف سيفي خيرًا، حيث قام بجميع هذه الدُّرُوسِ

---

(۱)بذل المجهود للسهارنفوري، كتاب الصلاة، باب السكتة عند الافتتاح ۴/۱۵۳، ونصه: «ويحتمل أن يكون معنى هذا الكلام أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من القراءة عند الركوع يسكت سكتة، ثم قال قتادة بعد هذا: ويسكت صلى الله عليه وسلم إذا قال: {ولا الضالين}، كأنه سكتة ثالثة».(ج)

في كتاب مستقلّ، وإضافةِ اللازم إليها. -طيّب الله ثراه
وجعل الجنة مثواه- وبعد، وقد وفّقني الله تعالى لمراجعة
كتاب (تقرير جامع الترمذي) المعروف في الأوساط
العلميّة بـ: (درس الترمذي)، لشيخنا العلامة العثماني
العثماني، وهنا قد وقع الفراغُ من الجزءِ الأوّل،
ويليه الجزء الثاني، وأوله:
باب ما جاء في وضعِ اليمين على الشمال.

والله أسأل أن يجنّبنا الخطأ والزلل في القول والعمل، ومن الله أحتسب
الأجروالمثوبة، كما أرجو من قارئه ودارسه الدعاء لي ولوالدي، ولكل
من يهمّني أمره، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

أعدّ: ورتّبه وخرّج أحاديثه الفقير إلى مولاه الغني: رشيد أحمد السيفي،
وقد فرغ من العمل بتاريخ ٢٨ من شوال سنة ١٣٩٩هـ

وانتهى من تحقيق نُصُوصِه وتخريجها أبوبكر إحسان كاكاخيل،
أحدُ تلامذة الشيخ تقي العثماني،
يوم الاثنين العاشر من شهر الله المحرّم سنة ١٤٤٤هـ